Life
among the Anthros
and other Essays

by Clifford Geertz

# 斯人斯世

## 格尔茨遗文集

[美]克利福德·格尔茨——著
甘会斌——译

上海人民出版社


世纪出版


上架建议：人类学、文化
ISBN 978-7-208-14094-3
9 787208 140943 >
定价: 42.00元
易文网: www.ewen.co

[美]克利福德·格尔茨——著
甘会斌——译

# 斯人斯世

## 格尔茨遗文集

# Life among the Anthros and other Essays

by Clifford Geertz

上海人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

斯人斯世:格尔茨遗文集/(美)克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)著;甘会斌译.—上海:上海人民出版社,2016

书名原文:Life among the Anthros and other essays

ISBN 978-7-208-14094-3

Ⅰ.①斯… Ⅱ.①克… ②甘… Ⅲ.①人类学-文集 Ⅳ.①Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 235164 号

责任编辑 赵 伟
封面设计 陈 酌

斯人斯世
——格尔茨遗文集
[美]克利福德·格尔茨 著
甘会斌 译
世纪出版集团
上海人民出版社出版
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)
世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷
开本 890×1240 1/32 印张 11.5 插页 3 字数 270,000
2016 年 8 月第 1 版 2016 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-14094-3/C·524
定价 42.00 元

# 目 录

# 弁　言
## 格尔茨的喜剧视野

一

很久以前，1988 年 10 月，就在冷战陷入四面楚歌——柏林那堵砖墙在风雨中飘摇，一辆辆超载的特拉贝特蜂拥穿过匈牙利检查站竖起的屏障，汪洋大海似的复仇心切的拳头和脸庞把布加勒斯特的可恨霸王嘘退阳台——的数周之前，《纽约时报》登载了整版广告，为做一个自由主义者积极辩护。 1

无组织的一群杰出学者和知识人暂时联合起来，出资登报，意在反驳他们的总统，那位笑里藏刀、执着于意识形态、醉心于反智主义的罗纳德·里根，他已将“自由主义的”变成了带着公然而轻蔑的辱骂意味的词语。

接下来的二十几年情形依然如故，虽然已到第 43 任总统了[①]。签名者们说道：

> 右翼和左翼的极端分子们长久以来都把自由主义当成他们最大的敌人而击鼓攻之。在我们这个时代，自由民主主义已被这

① 指写作本文时的美国总统、共和党人小布什。——译注

帮极端分子压制住了。在我们这个国家，要逆转这一趋势……我们不得不秉笔直言。①

格尔茨是签名者之一。他从来不是倾向于马克思主义的某个派别的同路人，更不是美国政府雇来在印度支那和智利干脏活的那种顽固的联邦主义者。好吧，他是个“沉静的美国人”，可是他以最纯正的口音连珠炮似的讲述了行之有效的、历史性的、自我批判的、不装神弄鬼的自由主义，那是约翰·杜威从约翰·密尔和托马斯·格林那里汲取而来，又把它转化成美国人在20世纪思考和言说得最称心如意的朴实白话。

格尔茨有一篇属于最精妙之列的文章，试图确定一切人文科学探究的道德观点和共同基础，在此他开始冥思苦索“自由派的想象之中一些定型化得最彻底的比喻”②。“自由派的想象”当然是莱昂内尔·特里林著名文集的书名，格尔茨的文章就是作为哥伦比亚大学的一堂特里林纪念演讲发表的。在格尔茨的特色鲜明、兼采众长而令人迷茫的清单中，那些比喻包括异文化的完整性；一切人类生命的神圣性（就自由主义者而言残忍对待人命是一件大恶事，理查德·罗蒂如是说）；平等原则，首要的是男女平等，还有阶级之间、种族之间和代际的平等；以及殖民主义那总是良莠不齐但大体是野蛮而荒芜的遗产。

惯常地，格尔茨在他的清单前面添了一句插入语，说自由派的想象——他把这种想象的创造和再造视为他的课题和毕生工作——是“我最好招认自己或多或少也分享的一种想象”，那个“或多或

① *New York Times*, 26 October 1988.

② “Found in translation: on the social history of the moral imagination”, in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*(New York: Basic Books, 1983), p.43.（中译本参见《地方知识：诠释人类学论文集》，杨德睿译，台北：麦田出版，第67页。——译注）

少”是他的招供中分量最重的部分，是把他推向那舞台边缘的一句旁白，这位人类活动的道德和智识的评论员在那里能够最有效地发言：靠近出口却仍是演员，可以让人听明白但声音煞是微弱；衡判着剧情发展却不改变它；讲话时总是尽其所知地保持着机智、准确和优雅。

并不是说这位小庭审法官超然于行动——抑或只是超然得可控或维持平衡。其实，格尔茨是有计划地追求不平衡，他总在寻找势头转向的契机，寻找关乎我们本人和他人的道德真理突然让我们犯难的契机，我们本来认定那些真理是牢不可破的，它们却像最初能攫住我们的心、然后能改变（无论多么轻微）我们生活方向的任何想象性建构那样让人捉摸不透（《李尔王》，《女人皆如此》，冷战的终结，伊斯兰教的性质，总统的形成）。

因此那篇文章和格尔茨的生活的教示在于这一点：我们理解他人的生活，不是依靠竭力钻到他们用以使其存在戏剧化的那些煞费苦心的行为和思想的背后，而是依靠看透（see through，这个双关语经得住推敲）构成他们的意义和心灵的眼镜（spectacles）。

透过你碰巧捡到并习惯的镜片而视，这影响深远。当你摘下眼镜的时候，你很难看见什么东西。好眼镜是习俗造就的，它们几乎不会适合别人。自由主义磨出的镜片也是这样。格尔茨将他的名字和名声交给《纽约时报》的广告，是因为他和他的同仁们正确地觉察到，由于“自由主义”是个无所不包的术语，他们被标记为自由主义的那公共财产因纯粹权力的滥用正遭到肆意玷污。借的是什么名义？无疑五花八门：有新保守主义的名义，或小政府大市场的信条；有旧民族主义的名义，或美国正义的确定性；还有一位自信地脚踏两只船的神仙，他既支持大市场又支持星条旗。

自由主义的残存力量必须稳住阵脚，抵抗这些粗野为患的野

3

兽，自广告发布以来的二十多年里，美国精神问题上一直存在一场隐蔽、未竟的大争斗，因为那种精神难以捉摸地闪现在美国宪法的条款和修正案之后及之间。

格尔茨依然是自由主义先锋队的无畏而不知倦怠的军官，《纽约书评》的篇章最能体现这一精神。然而，让自由或是观看的多样性、人们所具有的做人方式的绝对多元性、不同的人愿意为这些极端特质而生而死的确定性，在他的和我们的视野中心砰然作响的，正是他的智识成就——你可能会说，是他磨出的透镜的放大和变焦——的本性。

一旦人们能够将他人的陌生性看作是熟悉的，那么他们自己街道的熟悉性会变成陌路。这是一种染上强烈现实主义色彩的自由主义。正如格尔茨本人所写的：

> 对某一事物，我们至少可以带着它的某种具体性来表达它（当然不是说我们总这么做）。我永远无法理解，诸如“你的结论，实在不过尔尔，只涉及两百万人[巴厘]，或一千五百万人[摩洛哥]，或六千五百万人[爪哇]，还只包含几年或几个世纪”之类意见，为什么要被认为是批评呢？当然，我们可能犯错，而且兴许每每是错的。然而“仅仅”、“不过”试图弄懂日本、中国、扎伊尔或中央爱斯基摩人（或是沿着他们某一部分世界线的某一生活层面更好），这不是一碟小菜，纵使它不如解释、理论或类似东西令人难忘，后者都有“历史”、“社会”、“男人”、“女人”或其他一些又宏伟又莫测高深而且字母要大写的实体充作它们的研究对象。①

---

① Clifford Geertz, *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton: Princeton University Press, 2000, pp.137—138.（中译本参见：《烛幽之光：哲学问题的人类学省思》，甘会斌译，上海人民出版社 2013 年版，第 128 页。——译注）

谁也不能怀疑这样的事物可称之为自由主义；自由(freedom)的概念是内在于它的，可是那种自由本身是一种构成性价值(constitutive value)。它不单是可欲的、道德无涉的行动环境——“去做……的自由”(freedom to ...，积极自由)和“免于……的自由”(freedom from ...，消极自由)，如以赛亚·伯林所说。它就是行动的内容，那种行动是自由选择、自我驱动的(或文化驱动的)；它也是爱默生式自立的产物，那种自立确然是美国凭空构想的，但人人都可以自为地采纳它，践履它。在这样的自由下，于是有了更优和更劣的生活方式，这一点只需向那些漫画家们指出来，他们伪称自由主义无法区分好坏智愚。

短促的人生与民族的历史可能趋于美善，也可能变得疯狂。人文科学家们各以其特殊而部分叠合的习语，讲述他们的人类奋斗故事，尽其所能地理解它们，再退后一步反思。最美满的结果因而不是与“地方性”相对的“普遍性”(尽管假如非选不可的话，格尔茨总是宁愿投票给“地方性”)；它是对特殊历史问题的独特回答。

## 二

因此恰与这样一种行事方式若合符契的是，格尔茨等身的全部作品应当以短论(essay)形式为主导。几年前他评论说，现在的世界是弥散、多变的，是彼此碰撞又各奔东西的诸多粒子，仅仅在它的人口在不断向别处迁移——如难民、移民、旅行者、推销员、雇佣兵等——的意义上是“全球化的”；照这个样子，它只适合“马赛克或点彩派的”观看方式。 4

如果说短论的形式为世界的事实所强加，它也是格尔茨本人最

为得心应手的那一种。起初他着手将一些大话题的杂糅当作研究对象，就像当时人类学菜鸟不得不做的那样；有些话题具体到个体市镇（莫佐克托，印尼的代名词；塞夫鲁，代表摩洛哥），另一些则呈现出某些领域的整个轮廓——意义领域［他的博士论文以复数形式而且不加定冠词地唤作“爪哇诸宗教”（Religions of Java），他的出版商加了定冠词，改成了单数］、生产方式领域（《农业的内卷化》）、社会纽带领域（《巴厘的亲属关系》）。但是当他脱离旧人类学经典的重型工程和社会结构化时，他发现了世界的存在之轻：它被认为由其历史固定在土地上，诚然，可是那一历史与其说是各种坚固的系统（阶级、民族、坚定的信念、固定的关系）合成的，不如说是时间、偶然、意外和纹饰的绝望（也许静悄悄，经常闹哄哄）混成的。

他是以最佳的美国方式洞悉这一点的：赤手空拳地去看他所能看见的，只带着他特有的才能，他的得体举止，他的语言天赋，卓越的平等主义，以及一种书面口语的风格，后者不但将他的散文变成纯科学的精良器具，而且将他置于美国思想家的那一伟大传统中——威廉·詹姆士、奥利弗·温德尔·霍姆斯、约翰·杜威、埃德蒙·威尔逊、伊沃·温特斯，他们的发散式写作是英语文学的巅峰之一。既然格尔茨本人发现的测不准原理，经由单个观察家的眼光和语词的怪癖带给所有的人类科学，成为后现代性的一种老生常谈，那么尼采对思维艺术的全然个人性的警告益发显出鞭辟入里的力量。

不可或缺的事。——赋予个性一种“风格”，实在是伟大而稀有的艺术！一个人综观自己天性中所有的长处及弱点，并做艺术性的规划，直至一切都显得很艺术和理性，甚至连弱点也

赏心悦目——一个人就是这样演练并运用这艺术。……最后，当这工作完成时，一种独一无二的品味的强制力如何支配和塑造大大小小一切事情，就变得清清楚楚了。这品味是好是坏，不如人们想象的那么重要，只要它是独一无二的品味就好！①

这种东西对那些忙碌的模块管理者没用，他们试图为博士生构思社会科学方法论教程。然而，格尔茨关心的恰是抵制——如有可能，弛废——指引着这样一些教程、把混凝土倒进不得不修习它们的那些人头脑里去的那种种假设。方法论的意识形态始终是安排和批准任职资格的官僚权力机构的职能②。这些方法教程越是接近政策的制定(如本文集中的讲稿所示，格尔茨清醒地意识到他的思想可能怎样屈服于政策目的，好歹姑且不论)，它们的用途就越是在于压制异议，扫涤冲突，以便确保被压制者的共谋，倒向管理部门。 5

格尔茨风格的无法仿效让关于方法的话语无计可施。风格如其人，好吧，在它那么卓尔不群的时候是不能被转化成一种技术的。他掌握的这种风格，根本对立于视人的研究(目前大大受缚于管理主义的可恶阴谋)为技巧和统属技术的施展的观点。阐释的训练要是执行得好的话，会引致准确的表现(expression)，正如格尔茨所激赏的反实证主义哲学家柯林武德所写的那样："表现是不可能有任何技

① Friedrich Nietzsche, *The gay science*, W. Kaufmann trans. and ed., New York: Random House, 1974.(中译本参见《快乐的科学》，黄明嘉译，华东师范大学出版社2007年版，第275页。此处英译有改动。——译注)

② 格尔茨对我讲过不止一次，他赞赏麦金泰尔的文章——"社会科学方法论属于意识形态"。该文重印于 *The MacIntyre reader*, K. Knight ed.(Cambridge: Polity Press, 1998)。

巧的活动。”①

极而言之，艺术是思想和情感的准确表达；顾名思义，技术是工具性的，以可复制性为旨归。一个人钻研格尔茨的思想，不是当作（如那种伧鄙语言所说）“高阶研究技巧”上的操练，而是（如柯林武德论及阅读一首绝妙好诗时也曾说过的）为了

> 不仅领会诗句所表现的诗人的情感，而且在用诗人的语词表现他自己的情感，于是诗人的语言变成了他自己的语言。正如柯勒律治所言，我们知道某人是诗人，是因为他让我们成为了诗人。②

发现自己处于一位大作家的影响之下正是那样子，我不怀疑格尔茨就是这种大作家。在他手上，短论具有小诗的想象的力量，精练、清澈光明和回味悠长。温特斯评论说，用语言写就的绝佳小诗，从作者所理解的形式的需要和日积月累的形式惯例中，获取它们的力量和错综性。它们无需叙述整个故事，就暗示出情节进展。它们允许乃至鼓励警句和明断的概括。它们需要充分的激情与切当的经验相配合，动机与情感相配合。理智和修辞一定要平衡（否则诗咏将崩坠为咆哮）。诗歌必然导致道德判断（并非是说道德宣判）。

6 格尔茨的短论完成了这些事情，通过了这些检验。正是这点使它们成了艺术品和周行不殆的社会科学，而不是方法的种种应用。阅读它们不是受训，而是思考，所完成的思考渗透着一个人在从事手头的阐释工作时可能产生的最美好感觉。格尔茨既是益友也是良

---

① R.G.Collingwood，*The principles of art*，Oxford：Clarendon Press，1938，p.111.（此处和下一段引文中译本参见：《艺术原理》，王至元、陈华中译，中国社会科学出版社 1985 年版，第 114、121 页。——译者注）

② 同上，第 118 页。

师；由于我们——他的读者——在求觅箴诲，我们都是他的弟子。

## 三

以下各篇评论和文章，大多数首刊于《纽约书评》，如果说清清楚楚摆在纸面上的是这个人的率直、幽默、灼见和舒适的美式聊天，那么值得再补充一点：差不多半个世纪以来，《纽约书评》的版面恰恰一直是这种风格的思想交流的全国性甚至国际性集会所，从而名闻遐迩。它严谨、勇敢、心平气和地运用不止是自由主义的还有更具包容性的人文主义的理念和原则，在这方面举世无双。

然而即便是在那里，格尔茨依然超伦轶群，因为他的智慧，因为他的广征博引——这个人能读会说阿拉伯语、无数印尼方言中的两三种、德语、法语、西班牙语、日语的片言只语，还有他的母语，从马克·吐温、威廉·福克纳、亨利·詹姆士和威廉·詹姆士及詹姆斯·瑟伯（他们都是格尔茨至爱的作家）一脉相承下来的古典美国散文。

考虑到他的天赋，《纽约书评》是他以谦逊的权威，对近 40 年来的世界大事发表意见的理想地方；从他初次亮相，带着低沉的欢乐，点评他的学科先辈马林诺夫斯基，延续到最后一篇“和异教徒在一起”，那是在他意外离世的数月前，刚好在他从有标记的人行横道穿过马路之际被一个未投保的不合格司机撞倒之后。

然而“世界大事”绝不会是他的表述法。在他简洁、谈话式的全部稿件的每一处，他都把宏大理论和带大写字母的议题当作商标予以拒斥。他在评论理查德·波斯纳和贾雷德·戴蒙德那生拼硬凑的末日幻景时，面对着风险的事实和世界的终结，格尔茨用出自科尔·波特的一段题词，将这谵妄的二重唱引为鉴戒，在结论中他让我们回到专题研究、对症下药、当面争辩、费边式（英国的通常叫

法)改良的必要性上。它们可能看上去没什么了不起，却是我们所能做的上善之举。

因此搜罗格尔茨的评论，像本文集那样跨越几近40年的评论，就远不是区区编书小事了。它呈现出这个人的轮廓和他的自我塑造；它戏剧化了他同世界知识人的广泛相遇，同世界与它自身的疾风暴雨式争吵的相遇，同人们为理解世界而设计出的最优秀、最机巧、道义上最入情入理的种种方法(且用这个神圣词语说)的相遇。

从1967年论马林诺夫斯基的文章，到2006年夏末他的心脏手术犯了致命错误仅数周前他在《纽约书评》上的最后亮相，即“和异教徒在一起”，这全系列的评论悉数翻印的话，将需要15万字，超出了这部文集的目的。因为我此处的目的是，采用这种可读、易懂的形式，圈点出一部巨著的代表性选集：一个漫游的美国人的作品，这是个典型的美国人，因为他轻松自如地向处于其全部独特性之中的世界开放；也是个异常的美国人，因为他目光如炬，也知道凭借其敏捷和准确去思考什么，怎么把知觉与判断衔接起来，又怎么将二者安顿——某种程度上是非正式地——在人间喜剧的视野中。

不过视野(vision)不是很恰当的用词。Vision经常跟着个大写字母；我们不如说，格尔茨的在世存在(being-in-the-world)——立于庄严大地上的一个庄严的人——方式，是与他所表现的喜剧意识密不可分的。操着小写体，轻言细语着(如他的朋友和仰慕者罗伯特·达恩顿在追忆里怨诉的那样：“他讲话太快，都咕哝到大胡子里去了。”①)，他将现代喜剧及其历史形态的一种视野(该死！)体现在写作中，展现在思想中。

在这点上他追随他的导师之一肯尼斯·博克，从他那里借用了

---

① Robert Darnton, “On Clifford Geertz: field notes from the classroom”, *New York Review of Books*, II January 2007.

他的招牌式概念“戏剧主义”(dramatism),连带着源于维特根斯坦的小点缀。博克区分了悲剧和喜剧,前者被理解为受人性的罪恶和历史的超自然恶意所驱使,后者是被人类的愚蠢和可以改正的错误辛苦酿成的,也许人的自我知识会使它恢复正常。①

在格尔茨论及人类学的创始之父之母们的略带文学批评味道的那卷文集中,他结束前言时正式向肯尼斯·博克献书致敬:“他与本书及我本人没有直接关联,但他的作品却几乎是贯穿本书字里行间的主导性灵感。”②

博克在瑞恰慈那里发现了作为“态度之舞”的象征性行为的界定(格尔茨一把抓住,穷加利用)。他开始投身于探寻和探索被框定为喜剧的“动机语法”,因为“动机的喜剧框架不但可以避免多愁善感地否认人类行为的物质性因素,还可以避免当这样的敏感被凌辱时所产生的愤世嫉俗的残忍”。于是博克带着从容的诡变,索性把喜剧界定为“修辞复杂性的最高限度”。

格尔茨被事物的喜剧深深俘获了;真的,并世思想家没有比他更喜兴的。他单刀直入地对待当代政治学和社会学的作者们那种普遍的固执己见,他们无疑是从新闻业取了经,总是在寻觅事实及其表象背后的真理,东翻西找他们以为人人都在费心掩藏的意义和动机,但它们“真的”(用这个关键副词)就是正在发生的事情。格尔茨的真理平易得有喜剧性,亦即“真实之物如同想象之物那样富于想象性”,亦即公开行为(我们自己的象征)就是那里所发生的一切。③

8

① Kenneth Burke, *On symbols and society*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p.188, pp.170—172.

② Clifford Geertz, *Works and lives: the anthropologist as author*, Stanford: Stanford University Press, 1988, p.vi. 中译本参见:《论著与生活:作为作者的人类学家》,方静文、黄剑波译,中国人民大学出版社2013年版,前言。——译注

③ Clifford Geertz, *Negara: the theatre-state in 19th century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p.136. 中译本参见:《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵丙祥译,上海人民出版社1999年版,第165页。——译注

因此像格尔茨所写的那种喜剧，里面住满了人，而没有道貌岸然的顿挫抑扬：不管是个体的思想者，向着或背着进步艰苦跋涉的民族，争夺着意义、狂怒地要摧垮无意义的教会及其会众，抑或是过去或现在的、肆力于制造苦难或解放的帝国。

## 四

我把格尔茨的这些评论归到两个标题下，再加上克尔凯郭尔曾自称为“盖棺论定的跋”的东西，即他最后的一组讲座。第一部分“圣人与人类学家”，收入了古怪之极的一伙人；格尔茨曾向我谈起，“《纽约书评》送给我的书，有关于穷困潦倒者的，也有关于无裤族和疯子怪人的”，看来事情就是如此。比如，我不得不剔除了格尔茨对《艾希的大脑》（*Ishi's Brain*）的书评，该书写的是最后一个可怜巴巴的亚希印第安人，1911年被人发现无声无息地蜷缩在加州的内华达山脉上。

但这恰是格尔茨重整人类学以改进西方现代性的做法。几乎是单枪匹马（虽然马歇尔·萨林斯和罗伯特·贝拉襄助甚多），他向大西洋西岸的学术界不仅展示了如何理解生活在我们的想象性疆域的另一端的那千百万人，还展示了我们和他们如何可能跨越边境，与我们此时此地的方式迥乎不同地生活、思考和感受。

这是他让人类学做的事。他抓住了1950年哈佛社会关系系突然开启的巨大机会（那迄今仍是一所大学试图把世界变成乐土的最激动人心的革新之一），把他的主题引向邻近学科以启迪它们。这第一部分就是由他对这个重大主题的各种沉思组成的，涉及圣人们的成事和败事之处，以及把个中教训吸纳到我们如今的思维方式中来。他为《文汇》（*Encounter*）杂志而作的论列维-斯特劳斯的文

章，既字字见血又妙语连珠，后来以新面目收入到《文化的阐释》中，造成列维-斯特劳斯疾首蹙额地说，当他们见面时，“关系有点僵”。

第二部分径直定名为“伊斯兰世界与民族的流变”，自那最歇斯底里的突击队员们猛撞上世界财富最志得意满的肯定性以来，置身在新的世界危机中，这个标题无需多辩。但是在本书的“路路通”（格尔茨原题为“房屋粉刷指南”）一文的结尾定论中，他在世贸大厦暴行之前许久发出了警告，“伊斯兰城市……在失去辨识度，赢得充沛活力。”那一点的威胁性寓意是，要查清活力的多重源头和它的多样化的戏剧性表现——因此有了分作两部分的这篇文章“何路通麦加”，如你们所料，标题取自《纽约客》的一幅漫画。

9

格尔茨也不由自主地尝试涉笔更广的概观，而这一部分包含了那些评论，他在文中高屋建瓴又适可而止地探讨了某些整体社会的状况及其在世界上的变动地位。在1990年和2005年的两篇文章里，他展望了世界本身的形势，倾听不为男性认可的那一半的声音。自然，他的重点主要落在两个地区，一个人口极为稠密，另一个依旧地广人稀却正在填补，二者提供了他的职业生涯的双重主题：印度尼西亚和北非。然而他的方法的主要重心在于，教会他的读者怎样透过一个社会的镜头看到另一个社会的独特性。他一贯拒绝接受黑格尔的“世界历史国家”范畴，所以他给自身社会的教诲，就是向它表明如何看待其他主权国家闯出它们自己的非美国现代性之路，然后得出寓意说它们的千变万化的不定形就是世界可能要走的道路。对他而言，理解与其说是双焦并用（bifocalism）的事情，不如简单说是比较法（comparativism）。（他心神不定地记得桑塔亚那的议论：人们不能直探事物本原时才去比较。）

本文集当然意在例示——“瞧，这里何其广泛；研究工作就像

这样子。”它也意在庆贺与道别。在第三部分“秩序的观念”（格尔茨是华莱士·史蒂文斯诗歌的叹仰者）中，五篇讲稿不妨读作他向世界的告别。第二篇为1995年的《追寻事实》和2000年的《烛幽之光》首章提供了一条脚注，是自传和自评的后续片段。但在这几篇讲稿的每一篇里，格尔茨既小心翼翼地抬眼望向普遍的人类视域，同时尽可能地稳立在脚下破碎而不平的大地上。

这篇自传文也是投向冷战和后现代之中的美国思想生活及其敷衍塞责的一种悠长透视。在它之前的是迄今为止仅提交和发表于高等研究院的一篇论文，以他的典型方式揭示了“远东里的近东”，一如现在的未来。第三篇拾起由三节组成的一篇旧文——即《烛幽之光》里的“破碎的世界”——提出的一些问题，再次历陈有必要拒斥全球化的宏大理论叙述，更不消说拒斥大肆鼓吹的文明冲突预期，10 而对每一奇特现象都各依其自身的方式加以领会，不管它是引起过合众国的回应还是联合国的回应。第四篇属于詹姆斯·弗雷泽讲座，如其标题所述，对于仍借那个漂亮的滥调“共同人性”为名的［普世宗教观］，它重申了他的反普遍主义的充满自由想象力的非难。

最后，在他精神健旺之际、但不过是辞世的九个月之前，他以个性鲜明、扰人心绪的讲座收场了，那是为纪念欧文·豪而作，发表在《异议》（*Dissent*）杂志上。文中他摧毁了当代最令人心安的某些政治常谈，目的是要表明——不挟仇抱怨地——强权者用以解释政治世界的以民族为基础的叙事多么不可靠，同时倡议由于是地方的、是国内的、是破坏性更小的从而更可取的其他叙事，让未来保持着对它的未必可能之事的开放性。

多年以来，格尔茨一直在谈论政治，不亚于谈论人类学或历史学。事实上，他从他这时代的知识方言的巴别塔中发明了“人类事

务科学”的大纲，那种科学是柯林武德要求他的学者—公民同仁们具有的[1]。格尔茨从他所谓当代思想的“文类的混淆”[2]的集成中打造出这样一件东西，为了运用和驾驭它，他一以贯之的要求是，人文科学家应拒绝管理学和政策科学的糟得说不出口却（天啊）到处说个不休的佶屈聱牙的行话，转而重新找回奥登的隽语所说的“明智而肯定的言语”。

作为结论，忖度一下格尔茨的天才——尼采的强意义上的他的“风格”——的发展，此其时也。它很大程度上归功于1970—2006年间普林斯顿高等研究院社会科学学院施于他身上的学问和好运。就像他曾经亲口提到的那样，这其中的极乐之处在于身处那绝佳环境之乐。

> 在成群逐队的大学里加速发生着的小生境专业化（niche-specialization），在此完全渺无影踪，谁也不曾真正被分派去做什么事。经济学家不得不与人类学家打交道，人类学家要与政治学家打交道，政治学家要与经济学家打交道，诸如此类，绕了一圈，然后他们全都不得不确保账目收支平衡，职位得到任命，政府的好事者——如国家人文学科捐赠基金会（NEH）之类——控驭得当。我们所有人都得了解的是社会科学事业，不光是我们自己的专门领域，而且这点上肯定不存在生产工具的任何异化。
>
> 这当然导致领主们（proprietors）之间强烈私人化的关系，他们被视作完整的人，没有什么院长、系主任、常务委员会之类招牌可供掩人耳目，或者就此而论可以占便宜，家和办公室之间的界线变得非常模糊。你可以在走廊或街上召开政策会议，在家里开

11

① R.G.Collingwood, *An autobiography*, Oxford: Clarendon Press, 1939, p.115.

② 参见《地方知识》中的同名论文，第19—35页。

> 专题研讨会，晚间、周日或随时都可讨论问题。那样子的结果是，你们要么说日常用语，以朋友身份融洽相处，而不只是说专业术语，以同事相待，要么就做不成事。①

如他接着讲到的，这样的安排与小公司相似，它从未远离危险或灾难，它的合伙人在忧虑和希冀中团结起来，只做少量事情，但务必做到尽善尽美，因为"不然的话谁需要它？"他说，结果是"某种性情辩证法，而不是一种劳动分工"，是性格迥异的人之间深情厚谊的强力融合，其中凝结了信任、尊重、感情以及求同存异的世界图景。"这种事情公认古希腊有过，但在当今学院难得一见了。"

接下来的书评和短论会自然地散发出这些平实妥当的真谛。格尔茨本就友善、宽厚、热心得过分，止不住地逗人发笑，事关重大时脾气暴躁，对听他那说得飞快、妙趣横生、喃喃低语、盘根错节、间或不可闻的讲演而不能总是心领神会的人来说望而生畏；这个人用他的散文和思想讲授了一个自明之理：人类研究的适当对象是人，只有让你身上的人性扩充到极致，你才能恰到好处地做那种研究。

---

① 这些言论是在1985年为琼·斯科特(Joan Scott)就职高等研究院而举行的一次非正式欢迎会上说的。

# 第一部分

# 圣人与人类学家

# 1967

# 论马林诺夫斯基①

15

十年前，曾经以某种方式师从过马林诺夫斯基的几位卓越的人类学家、语言学家和社会学家，断定他自1942年逝世以来被有失公正地轻忽了，于是汇编了一部论文集，每篇文章专意于他的著作的某一特定方面。②不过由于作者们的坦白和才赡，结果是更其着力于证明这种轻忽之正当，而不是终止它。剑桥的迈耶·福蒂斯(Meyer Fortes)评定说，虽然马林诺夫斯基就亲属关系撰论不辍，他却真的没有理解它。纳德尔(S.F.Nadel)指控他的宗教研究是一种极端简单化的“乐观神学”。弗斯(J.R.Firth)尽管同情他的目标，却也认为他的专门的语言学文稿构成了“浸没在、或许是迷失在恰如其分说来是他的民族志分析当中的零星评述”。埃德蒙·利奇(Edmund Leach)说他的理论著述“不但过时了，也过世了”；塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)说他不但误释了涂尔干和弗洛伊德，还几乎不知此外尚有高明；雷蒙德·弗思(Raymond Firth)说他没有领

---

① 最初发表时题为《在蚊帐中》(Under the Mosquito Net)，载 *New York Review of Books* 9，no.4(1967年9月14日)。那里讨论的书如次：Bronislaw Malinowski，*A Diary in the Strict Sense of the Term* and Bronislaw Malinowski，*Coral Gardens and Their Magic*：*I*：*Soil Tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*，*II*：*The Language of Magic and Gardening*.——原编者注。中译本见马林诺夫斯基：《一本严格意义上的日记》，余昕等译，广西师大出版社2015年版。——译注

② Raymond Firth(ed.)，*Man and Culture*，Routledge & Kegan Paul，1957.

会经济理性；艾萨克·沙佩拉（Issac Schapera）说他不愿或不能区别法律和习俗。仅在一点上存在全体一致的无保留赞扬：马林诺夫斯基是位盖世无双的田野工作者。用奥黛丽·理查德（Audrey Richard）的话说，他具备“非凡的语言天赋、私人交往的充沛活力和过人的精力”，“赢得了他与之共同生活的人民的高度认同”。尽管他妄自尊大，谈吐陈腐，条理混乱，头脑简单，喋喋不休，思想狭隘，也许甚至有点不诚实，却他不知怎的擅长与土著打交道。

现在好了，我们有了更直接的证据说明这位完粹的田野工作者到底是个什么样的人。它表现为一种非常奇怪的文件形式，它的编 16 者拿定主意称之为《一本严格意义上的日记》，显然力图传达一个讯息——它是一部乖戾意义上的日记。日记用波兰语写成，包含两个时期：1914—1915 年，那时他在新几内亚从事初次探险；1917—1918 年，那时他著名的特罗布里恩德研究行将大功告成。就其绝大部分而言，日记的内容既不是对他日常活动的描述，也不是对那些活动加之于他的个人影响的记录。毋宁说它描绘了一幅心理场景，其中定了型的人物全在数千英里以外，被冰封于他以焦虑的自卑心着魔似的冥想着的永恒态度之中：他的母亲，曾经和他吵过架的一个儿时朋友，他曾爱过又想离弃的一个妇人，他正爱着并愿结婚的另一个妇人。对有着“私人交往的充沛活力”的这个人而言，南太平洋上一切当地的、当下的东西，似乎从情感上已退到幕后，是有益的观察对象或气恼的小小源头。这本“日记”显示，在三年多时间里，马林诺夫斯基兢兢业业地工作在一个世界上，激情荡漾地生活在另一个世界上。

这一事实对人类学自我形象的意义是毁损性的，尤其是那种形象已然如此洋洋自得。真的，对一门自以为胸襟无比宽广的学科来说，发现它的典范田野工作者竟是这般模样，不免令人懊丧：他不

是富于同情心、宽宏大量的那种人，不是他同时代的大洋洲专家马雷特(R.R.Marett)认为能够找到进入最畏怯的野蛮人内心的路径的那种人，反倒是一个性情乖张、自我沉迷、患疑病症的自恋狂，他对生活在一起的人们的同类之情少之又少。［他在这部日记中一再把他们唤作——转说英语——嗜血者、野人、恶心的黑鬼，除了表达轻蔑之心以外，几乎从不提到他们："虽然痛恨黑鬼，心底里我生活在基里维纳岛(特罗布里恩德群岛的主要区域，从身体上说他住在那里)外。"］真实情况是，马林诺夫斯基过去是位伟大的民族志学家，如果考虑他在时间中的地位，也是迄今出现过的最卓有建树的人之一。于是，他显然也是个令人生厌的人这点便造成相当突出的问题。

马林诺夫斯基终其一生都是个偶像破坏者，在这部不雅、恼人的遗作中，他捣毁了最后一个偶像，那是他亲自劳心费力地塑造的：对土著饱蕴同情心的田野工作者偶像。当马林诺夫斯基加以完善的那种精细田野工作日渐扩展的时候，有个观念也扩展开来：这种研究的成功取决于人类学家和报导人之间特别的同感纽带的建立，也就是通常所称的"神契"(rapport)。人类学家有别于传教士、殖民官员和商人(马林诺夫斯基似乎认为他们全是蠢货，或是更不堪的什么人)，也有别于如今的可口可乐代理人、新闻记者和公费旅游的经济学家(姑不论外交使团)，他"理解当地人民"，而后者对此感恩戴德，反过来向他吐露他们内心深处的思想和情感。

17

这个天真的"神契"观念当然是自我服务和多愁善感的，因而是虚假的。不过，某种同感纽带的确居于有效田野工作的核心，而把民族志工作中的高明与庸劣分别开来的，是激勉报导人较诚实、较详尽地谈出人类学家希望他谈出的东西(他缺乏这么做的特别理

由)的能力。马林诺夫斯基这个令人难堪的例子的意义在于,如果人们严肃看待它,它就使人难以捍卫多愁善感的神契观,后者被人认为有赖于将人类学家和报导人包裹进一个单一的道德、情感和思想的世界。不管马林诺夫斯基是用什么手段获得材料,以此创作出关于特罗布里恩德群岛的 2 500 多页重要的描述性专著,总之他不是通过与土著融为一体而达成所愿的:

> 十点钟我去了特亚洼(Teyava)村里,在那儿给一座房屋、一群姑娘和食物交换拍了照,留心察看了一间新房的建造。趁这机会我开了一两个下流玩笑,有个该死的黑鬼竟不以为然,因此我咒骂了他们,心里很窝火。我当场努力克制自己,但那黑鬼竟敢以这种口气跟我说话,让我怒不可遏。

实际上,人类学家与他所研究的人民之间的关系势必是不对称的,彻头彻尾地不对称。两方相遇,背景不同,期望不同,目的也不同。他们不是同一个社群的成员,再怎么喃喃自语人类手足情深或者全人类共成一社会,也不可能真正掩盖这一事实。他们的利益、他们的资源、他们的需求,更别说他们在生活中的地位,一律形成尖锐对比。他们不会以相同方式看待事物,也不会以相同方式感受它们,因此他们之间的关系具有道义紧张的特征,即一种摆脱不了的伦理模糊性。大多数人类学家不像马林诺夫斯基那么坏脾气,的确他看起来可以说是反常的事例,即使不是极端的事例,虽然这或许只是因为他也比大多数人更直率。然而大多数优秀的民族志学家是温文尔雅、和蔼可亲的人,喜爱、揄扬他与之合作的人们,这一事实并未真正改变局面。最高尚的人类学家面对着马林诺夫斯基所面临的同一问题:如何穿透一种生活形式,它不但与他们

自身的相异而且相斥。

解救马林诺夫斯基的，阻止他彻底陷入日记所描述的情感泥潭的，不是一种扩充了的同情能力。在他的任何著作里，都没有什么蛛丝马迹表明他曾经找到门路进入任何野蛮人的内心，哪怕是最不畏怯的野蛮人。心理特点极其一般化，思想和情感极其标准化。“特罗布里恩德人”（或者很常见地，“野蛮人”）做这事或那事，觉得这样或那样，想这或想那。个人只会短暂登场，作为特罗布里恩德心智的某种普遍特征的经常贴切得可疑的例证。解救他的是一种简直难以置信的工作能力。对于在日记里几乎天天抱怨萎靡、乏味、疾病、绝望或者仅仅是泛泛地解决问题的无能感的一个人而言，他收集的资料数量惊人。不是普世的慈悲，而是对工作的净化力的近乎加尔文主义的信仰，把马林诺夫斯基带出了他自身的俄狄浦斯强迫症和老套的自怨自艾的黑暗世界，把他带入了特罗布里恩德的日常生活： 18

> 至于民族志：我认为土人的生活是全然无趣而毫无意义的，离我邈远得如同一只狗的生活。散步的时候，我觉得思索我在这里所做的事情攸关荣誉。思考收集许多文献的必要。我大体了解他们的生活，略识他们的语言，如果我竟能以某种方式纪实性地描述这一切，我将充备有用的材料。——务必全神贯注于我的雄心，为某个目的而工作。务必组织语言材料，收集文献，寻讨更好的办法去研究妇女（家庭的工具）的生活与“社会表征”体系。强烈的精神冲动。

日记装饰着道德的自我劝诫：戒除手淫、对土著姑娘动手动脚

和阅读垃圾小说等恶习，全力以赴去做他在那里该做的事情。当自责的永恒主题与此相结合时，这本书呈现出几分清教徒手册的腔调：

> 七点钟起床。昨天，在蚊帐里，淫思联翩：[H.P.]夫人；C夫人甚至W夫人……我竟至想到勾引M。要摆脱这一切……今天七点起床——懒怠；我躺在蚊帐里，想读一本书，不想工作。起来巡游了全村。[研究易货贸易。]我痛下决心，要避免一切色欲之思，工作上如果可能的话，今天完成人口调查。大约九点钟，我去了凯塔布(Kaytabu)，和一个胡子老头一起做人口调查。单调乏味的工作，却又必不可少。
>
> 醒得晚；在纱帐里又有像往常一样放纵欲望的倾向，我控制住了。计划去基塔瓦(Kitava)岛远足的细节，考虑纪实性描述[土著贸易]。记下谈话内容……同[岛上酋长]谈话。
>
> 道德信条：我必须永远不让自己意识到[除了他的未婚妻之外的]其他妇人有肉体、可交媾的事实。我也决心避而不读最通俗易懂的小说。我非常满意不再掉进烟瘾里，如今必须在读书上做到同样的事情。我可以读些诗歌和严肃读物，可是必须丝毫不沾垃圾小说。我该读点民族志著作。
>
> 全然缺乏"道德人格"真是灾殃。比方说，我在乔治家的举动、我抚摸雅蓓(Jab)、与她共舞等，主要是想给别人留下深刻印象的念头造成的……我必须要有一套具体、正式的禁律体系：一定不可抽烟。一定不可暗地里藏着色心接触妇人。一定不可在精神上背叛E.R.M.[他的未婚妻]，亦即回想从前和女人们的亲密关系，或者瞻望未来的那种关系……穿越一切困难和变迁，呵护本质的内在人格：我万万不可牺牲道德原则或基本工作，去"搔

19

> 首弄姿”，征逐酒食，等等。我的主要任务而今必须是：工作。因此：工作吧！

我们几乎在每一页上都找得到这类东西。他有这样那样的情色幻想，铭记着他的母亲或未婚妻，被罪恶感压倒，又下定决心无论多么无精打采也要投身业务中去，玩命地干活。他于是感到——尤其是如果工作进展顺利的话——精疲力竭却又欣快亢奋，经常滔滔不绝地讲述山水之美，“对那我有一种肉欲之情”。

这种赎罪的工作取向所造就的民族志，如有人或许会期望的，是翔实、具体、无所不包到不加选择和卷帙浩繁的（这个词尚嫌不足）。“以我目前的步伐工作，”他用较为乐观的一种语调谈道，“我应该像骆驼那样满载材料而归”。他做到了，他的每部重要作品都是与它的总主题相关联的每一论题上，甚至压根无关的某些论题上的资料大百科全书。《珊瑚园及其魔力》就是最好的例子，它初版于1935年，刚刚再版，是马林诺夫斯基自认最佳的著作。全书厚达800页，分成协调得不很严密的两卷，人们从中无所不窥：从房屋类型的图表、花园规划的布局和山药交易的清单，到特罗布里恩德氏族组织、农业仪式、礼物交换和园艺实践的广博讨论，再加上田野方法的专论（穿插在论“芋艿、棕榈和香蕉的种植”和论“土地占有制”的两章之间），与（第二卷里）用特罗布里恩德语言写成的98篇巫术文本连同其直译、意译和注解。有这样一些章节，标题为“咒语的一种民族志理论”，“产业专业化在美拉尼西亚是何等面貌”，“园圃漫步”，“*Kayaku*——政务会里的酋长—巫师”，“饥饿、爱与虚荣：特罗布里恩德丰收礼中的驱动力”，以及“林地果实和荒野果实”等，之后还有一篇冗长的附录，痛惜他没有采集到的事实之众

20

（比如，土著隔多久计算一次每块菜地的山药种子数量）。

马林诺夫斯基过去的学生们说得不错：《珊瑚园》《航海者》《犯罪与习俗》《蛮夷社会的性与压抑》《野蛮人的性生活》之中的材料大全，依然是他的丰碑。余下的东西，诸如生物学主义的功能论、语言的语境论、巫术的信心论、原始贸易的非经济学解释、家庭关系研究法推广至社会组织等，如今看来充其量是朝着文化的充分概念化所迈出的软绵绵的第一步，往坏里说是弊大于利的教条式过分简单化。他的成就是编撰了一部忠实的、逼真的甚至是动人的原始生活方式实录，尽管他面临着几乎会压垮其他任何人的极大心理困难。因为如果说在他的私人日记里特罗布里恩德人是“恶心的黑鬼”，在他的民族志作品里，经由科学所引致的一种奇妙转化，他们属于全部人类学文献中最聪明、高贵、正直的土著之列：人，才是马林诺夫斯基孜孜以求的，恰如你和我一样的人。

或者如他一样。马林诺夫斯基明显不能靠人际交往获得的对特罗布里恩德生活的洞察，他靠勤勉获得了。在《航海者》中，他称民族志的最终目标是“领会土著的观点即他与生活的关系，认清他对他的世界的看法”。由于他自身性格的怪异，直接达成这个目标的路被堵死了，但他间接达成了。情感上他隔离甚至疏离于他的研究对象，他孜孜不倦地观察他们，和他们谈话，思索他们，借此奋力理解他们。这样的取径只能把一个人带到这么远了。但它把马林诺夫斯基带得比大多数人更远，因为他坚持不懈地从事着那种奋斗，尽管（抑或是由于）他内心痛苦。他在日记的末句说道：“老实说，我缺乏真正的品德（character）。”也许吧，不过这很依赖于“品德”一词的涵义。

1969

# 论甘地[①]

《摩诃婆罗多》问道："然而，希望从何处升起？"而埃里克·埃里克森(Erik Erikson)，自打他的《童年与社会》宣布要成为自我的增权益能(empowerment)的弗洛伊德式使命以来，他一直在问这同一个问题，迄今已二十年了。他的整个职业生涯始于一种坚定的决心，要让精神分析远离对弱点的执迷，转向对力量的探测，化解它的医院气味，把它与人的公共志向连接起来。在现代印度，绝望不止是一种情绪——它是风景的一个特质，是天气的一个向度；在这里，希望是随着甘地昭昭然升起的。埃里克森在圣雄一生的山重水复中着手探究希望从何而来，存于何所，又何以至少暂时掌控了印度大部，此刻他发现了一个极为适宜的研究对象。但他也发现了一个极为难治的病例。

21

甘地声称要成圣人，如果不是多多诉诸言语，也必定见之于1915年他从南非回国后采取的几乎每一行动(他穿着农夫衣服参加孟买上流社会的欢迎宴会，宣称他宁愿由契约仆役来款待)；像他这

① 最初发表时题为《甘地：作为治疗法的非暴力》(Gandhi：Non-Violence as Therapy)，载 *New York Review of Books* 13，no.9(1969年11月20日)。那里讨论的书是：Erik H.Erikson，*Gandhi's Truth，or the Origins of Militant Nonviolence*.——原编者注(中译本见埃里克森：《甘地的真理：好战的非暴力起源》，吕文江、田嵩燕译，中央编译出版社2010年版。——译注)

样一个人，首先需要一种道德反应。直到小女孩弄清恐龙是好是坏，她才知道是否希望在博物馆里看到恐龙；我们和她相仿，不得不在真正理解他之前就决定如何看待他，日渐理解他其实不太有助于决定如何看待他。

当一个人将要看到的是像甘地这样一头恐龙时，日渐理解他甚至只会使问题更糟。他的人格迷宫被洞察得越深，在仰慕与愤慨、敬畏与嫌恶、信任与怀疑之间的张力就升得越高，直到与他的相遇如他所愿变得痛苦和不适。埃里克森大作的成就在于，它在揭示甘地力量的内心源头时，没有消解而是深化了他固有的道德模糊性，当此之际又延展了他的生涯的意图：把他本人看作垂范的先知，一个向世界举荐其品格当成一种救世启示的人。

22

甘地品格的较突出特征实在是耳熟能详的。他的食色上的禁欲主义、他的嫉秽如仇、他的腼腆、他的烦躁不安、他的自我折磨的受苦倾向、他的道德主义、他的浪漫主义、他的虚荣心，统统在印度国内外而今规模煞是可观的圣徒传记式或反圣徒传记式文献中翻来覆去描述过了。埃里克森检查了这些熟悉的特质，将其根源追溯到甘地的童年和青春期。但是他转向了甘地品格较不引人注目的一个层面，以之作为他的宗教天才的心理中枢，那就是他的反讽的、嘲弄的、逆耳的幽默。

埃里克森的甘地是个偏执的爱戏弄人者，一个有着让人同时感到光火和窘迫的非凡能力的人。在贝拿勒斯——印度教谦卑的首要象征，他打扮成一个乞丐，向知识井（Well of Knowledge）里投了一便士，得到的恰当回报是，正统信仰（显然也是那口井）的监管人告诉他，他将因为悭吝堕入地狱。在南非，他组织了反对《黑法令》的抵制运动，然后他护送想要破坏它的印度人穿过他自己的追随者的警戒线。他与总督的一次会谈，本是安排来结束他反盐税的不合

作运动，会谈中他从披巾里拿出一小包盐，郑重其事地倒进他的茶水里。他向律师称颂无政府状态，向学生称颂忍耐，向公务员称颂手工劳动，向经济学家称颂贫穷，向王公称颂朴素，向大学教授称颂印地语，向安妮·贝赞特(Annie Besant)称颂暴力。

他总是在嘲笑别人的情感，测试其限度，消遣它们，分寸掌握得恰到好处。他的宗教天赋的精髓是一种犀利的快乐，一种印度式的直率取笑，它让每个人——密友、门徒、对手、官员、西方来的求智者——心理失衡，不能随他在道德上站稳立场。这被锻造成一种政治工具，就变成了著名的 *Satyagraha*，它的字面意思是“真理力量”或“坚持真理”，通常被译成“消极抵抗”或(稍好一点的)“好战的非暴力”，但也许最能曲尽其意的，是翻成“大众嘲谑”(mass taunting)或“集体激刺”(collective needling)。最终甘地对印度殖民地的施为是把它驱向精神错乱。

埃里克森对这一复杂艺术的研究围绕着一起事件——他称之为“大事件”(The Event)，它发生在甘地印度生涯的初期(虽然他年近半百，有些老迈了)，在地方性的、高度私人性的微环境——亲密者的一个热烈小圈子——里展示了那种艺术的运作方式。穿插在这起“事件”即 1918 年阿赫梅达巴纺织业罢工之中的叙事，远溯至甘地的青春期和成年早期(古吉拉特、伦敦、南非)，从那里外延至晚近的圣雄时期，那时“他一绝食，全印度都会屏住呼吸”。埃里克森像个真正的临床医生那样，用它来揭秘造就 *Satyagraha* 的心理原料。

23

令阿赫梅达巴罢工成为甘地自然而然要做的事情的，是它整个的内在特征。工人们多是妇女，领导他们的是大工厂主的女权主义姐姐，甘地最早的一长串忠心耿耿的女门徒之一。管理人员则由她那少些梦想的弟弟领导着，他的妻子也是甘地的虔诚信徒，他本人尽管有点防御性的粗率，却是甘地在印度最早的重要财政后盾。加

之其他几个早期追随者——一个干劲十足的孟买社工，一个胆小如鼠的男秘书，还有甘地的一小队随侍侄甥中的一人——这个小群体组成了一个模拟家庭，充盈着幽晦的情感和暧昧的动机。罢工的闯入恰好使它陷入心理混乱，在这状态下，一种灵感勃发的调戏，带着对玩弄他人感情的酷爱，能够大施其伎。“我在这里正对付着极其危险的局面，”当不可抗拒的姐姐和不可动摇的弟弟开始一段冲突过程时，他兴高采烈地写信告诉他的一个儿子，“还要准备迈向更大的危险。”

然而在这样前途无量的开端之后，事态变得至少表面看来有点儿不妙。每天下午，甘地坐在相思树下，给几千人讲解 *Satyagraha* 的原理。他几乎在不知不觉间就从工人们那里赢得庄严宣誓：不复工，也不捣乱，直到他们的要求被满足为止。当他们的决心开始减退时，他发起了毕生十七次著名的“绝食至死”的第一次。最后，他对工人们的道德品质心如死灰(“二十年的经验过后，我开始断定我有资格发誓，”他带着中小学校长的粗暴告诉他们，“我看你们还不配。”)，商谈出了姐弟对抗者之间的和解方案，这挽救了工人们的自尊心、工厂主的皮夹子和他本人的好名声。

在甘地看来，那是本该成为一场道德革命的东西的龌龊收场。(他后来在《自传》里写道：“我的同仁们和我曾筑起许多空中楼阁，但眼下它们通通烟消云散了。”)但是对埃里克森而言，正是此时此刻甘地决然走上成圣之路，此时此刻好战的非暴力哲学挣脱了他的个人传记，成为现代印度集体意识的组成部分：

> ……通过使阿赫梅达巴人相互对立，这次事件很大程度上是一次地方性的表演，像是在一个邦的观众面前进行的一次排练。如果我们从刚好一年后……印度首次爆发的全国性非暴力抵抗

运动来回顾阿赫梅达巴事件，这一点变得尤为清晰。那时各地区、各宗教的千千万万印度人都行动起来了，大英帝国本身成了主要对头，世界舆论一变而为满心敬畏的旁观者。但是阿赫梅达巴起码是一场货真价实、技艺高超的排练，尽管存在着重大排练会暴露出的些许致命硬伤。 24

在阿赫梅达巴，调戏最终上升到哲学层面，嘲谑升华成宗教行为。一定程度上，这早已在南非的煽动中发生过。可是那儿的一切相当务实，是一时权宜，是只顾眼前的作风与谋略试验，也是对不公的即刻反应。在阿赫梅达巴，个人性、社会性、道德性和实践性彼此交汇，结果几乎消融了私人情感和公共行为之间的界线，因此那种意识形态的单纯不再维持得了。作为个人体验的 *Satyagraha*（甘地责备工人们欠缺的东西）与作为集体行动的 *Satyagraha*（甘地责备自己失控的东西）之间的内在联系暴露无遗，一同暴露的还有这一事实：让人因羞愧而向善是件复杂而险诈的事情，不像乍看之下那么利己或平和。

非暴力所包含的暴力当然常被提到，自尼采以来就是老生常谈了。但是甘地从阿赫梅达巴之后开始相信——也因此如堕迷雾之中——的是，这被包含/抑制（contained）的暴力恰是赋予非暴力以道德崇高性的东西。作为弱者的武器，*Satyagraha* 被降损为怯懦，是孤弱无助者为了求存而不得不为之事；作为强者的武器，它是最高形式的胆略，是甘愿受难而不肯为恶。从还手无力的人的角度说，打左脸迎右脸是屈服的象征，是受害者靠隐藏他的愤怒来安抚施害者。从还击有术甚至取命以偿的人的角度说，它是一种挑衅，一种道德优越性的主张，攻击者不管是怙恶不悛还是洗心革面，都必定会承认那一点。于是通往真正非暴力的道路要经过权力亦即暴力工

具的攫取，这一教义在五十年前的印度语境下陈述出来时，如同在当代美国的语境下那样，呼吸着同一种绝望逻辑的寒气：

> 对一个想杀人却因伤残而不能的人，我要忠告他点什么呢？在我能够让他意识到不杀人的优越性之前，我必须重装他失去的手臂……一个不会打仗的民族不能以经验证明不打仗的优越性。我并非由此推断印度必须战斗。但我的确是说，印度必须知道如何战斗。
>
> 25 我已经渐渐明白了以前不甚了然的东西，那就是暴力中存在着非暴力。这是我发生过的大变化。过去我不曾完全懂得，我有责任制止醉汉作恶，杀掉一只痛苦挣扎的狗或感染狂犬病毒的狗。所有这些例子中，暴力其实是非暴力。
>
> 今天，我感到人人都渴望杀人，但是大多数人害怕这么做或无力这么做。不论结局如何，我确信印度必须恢复力量。结局可能是残杀。那么印度必须经受住它。

无论人们是否从这些引文中听出了马尔科姆·X（Malcolm X）或是迪安·腊斯克（Dean Rusk）——人们能听出二者的什么声息，那也拜《甘地的真理》的忽隐忽现性质所赐——这无疑是危险的教义；残杀终究真的来了，甘地也因之殉难，而在我撰文之际，偏偏是阿赫梅达巴成了印巴分治以来最血腥的教族骚乱的舞台。它会导致的道德上的两可欺人之谈，不仅在甘地那里显而易见（“……我们的后代必须有更强壮的体格，”他敦促印度人加入英军时说。“如果他们不能弃绝暴力冲动，我们可以允许他们实施暴力，使出力气去战斗，从而变得非暴力。”），偶或在埃里克森那里也难幸免：

鉴于大流散的犹太人碰巧代表的价值，犹太人能打一场国家战争的迟来证据可能留给许多人历史的时代误植的印象。甚至以色列军队的胜利也被某种悲哀显著削弱和抵消了——他们竟需要凭借不是犹太人发明的、却是他们优于使用的军事手段来重返历史现实。我愿看得远一点：这样一种军事潜力的历史证明，难道就不可能让爱好和平的犹太人成为更优秀的潜在非暴力主义者吗？

然而，尽管一个人可能更喜欢赤裸裸的强权政治（*Realpolitik*），而不喜欢为和平主义事业一战的哀兵形象（布克哈特说过，世上的伪善已够多了），这个观点却是不刊之论：禁绝武力使用的神圣誓言只对具备有效使用武力的真实可能性的人才有道德实在性。而且如甘地本人所意识到的（“在我面前显露出来的非暴力的这一新面相把我卷进了无尽的问题中……我还没有找到破解所有这些谜题的万能钥匙……我的思力辜负了我……”），接受这个残酷的真理将一个悖论埋入了甘地教义的内核。“以实力求和平”与“以和平求实力”的意识形态口号不会相安无事地并行不悖。

起码不会在思想上。埃里克森认为，在行动上这个矛盾被甘地信诺的纯粹力量超越了，亦即面对当下的可能性——通常是他本人特别创造的一种可能性——之时，他甘愿受伤害而不是害人。甘地像路德，也像圣方济各，有一种颠覆性的幽默感，也是一个“宗教现实论者”，对他来说真理既不在传统中也不在教旨中，而在“让人觉得行动起来真实有效的东西”之中。阿赫梅达巴、食盐运动、希达里大厦，在甘地称之为“真理试验”的这一幕幕精心筹划的政治—道德大剧里边，他让不伤害他人的主动决定是生活的基本律法这一主张鲜活生动起来，对他本人、对广大印度人都是如此。由于 26

非暴力是力量的相反相成、权力是克己的前提这个悖论从中作梗，他的“哲学”沦为一堆对撞的说教和印度的怪癖。他的“方法”受同一悖论激发，专意于日增的一系列蓄意挑衅，它们旨在同时揭破殖民地社会的造作和政治暴行的虚弱。

为了努力剖解这种活动在集体的真理寻找过程中的机理，埃里克森遵循了尼赫鲁的一段著名评论，大意是说，甘地为印度成就的是“一种心理变化，仿佛精神分析方法上的某位专家远探病人的过去，查明他的那些情结的起源，把它们摆上台面，从而消除他的那个精神负担”。在弗洛伊德为恢复神经症个体的精神成长而开发的技术与甘地为挽回一个蹇废民族的希望而发展的技术之间，埃里克森构建出延伸的对比。二者都依仗改变的能动者和对象之间的近距离交锋/交谈；都试图正视该对象是完满、平等的人，有着信任和爱的潜力，而不是疯子、贱人或蛮夷，以此给他灌注勇气；都对任何形式的强制——哪怕是道德强制——避之唯恐不及；都认为能动者和对象对改变的开放态度至为紧要，把“治疗”过程看作涉及双方的自我省悟和随之而来的自我转变的深化。如此等等。*Satyagraha* 是放大了的精神分析，精神分析是缩小了的 *Satyagraha*。政治与精神疗法合辙了。

也许人们不应期待一位分析家、哪怕是非正统的分析家得出别的什么结论。（“当我开始写这本书的时候，我没预想要从真理、自我受难和非暴力的角度重新发现精神分析，”他有点直率地总结说，“但既然我这么做了，我对希望读者与我一起来看的东西看得更真切了，那就是，我之所以被阿赫梅达巴事件所吸引，……是因为我察觉到甘地的真理与现代心理学的明识之间有契合。”）但这一类27 比有个大破绽：在临床相遇中最终利益融为一体，在政治相遇中不会融合。将外在关怀故意逐出治疗情境，除了共同定神于情感探索

以外万事不究心，如果真有这样的事，它就正是给予心理治疗巨大力量的东西。政治恰恰相反：它能设法妥善处理的分歧关怀的范围越广，切入问题就越深。让心理咨询室和纺织厂罢工互为模型，似乎特别可能误导人。

不过，即便政治过程的治疗比喻，像艺术、法律或教育的治疗比喻那样，不能在普遍层面上恰当处理它的目标，甚而至于扭曲它，对甘地来说那个比喻却是——如埃里克森清楚昭示的——切中肯綮的。这又反过来洞悉了为什么甘地的教义像他本人一样模棱难辨，令人疑信参半，甚至当它们被降格到一种圆滑方法的坚实要领时亦然。

甘地如同埃里克森，被一种治疗式的政治观深深吸引，那种观念把视线从群体团结、利益分歧、社会等级和文化差异（还是印度的差异！）等现实状况转移开去，以便全神贯注地利用个人对相互间生活的情感卷入。在阿赫梅达巴，他就处于这种利用行得通的形势下，虽然很典型地罢工失败了，但治疗奏效了。“我还从来没有碰到过类似的情况，”他在对工人们的最后演讲中说，“我曾亲历或听闻过这样的许多冲突，但是不知道有哪一次像这次一般少有恶意和怨恨。”几天后他写信给《孟买纪事》，替自己的角色辩护，该报质疑过他致力于地方事务是大材小用：“我还从未见过双方不恨不怨、礼数周全地从事的斗争。这个可喜的结局主要是因为安伯拉尔·沙罗白先生（工厂主弟弟）和安娜舒耶朋（劳工领袖姐姐）的缘故。”

远离这个亲密环境以后，他将再也见不到它。他一次又一次地企图在全国舞台上重演这幕家庭剧，如此一来，他的职业生涯既展现出把政治视为内心改变过程的观点所具有的内在吸引力——它的鼓动人心的能力，也展现出人心鼓动起来后处理就此提出的问题的极端无能，不管是工人工资还是分治威胁问题皆然。

甘地塑造他身边那些人的私人生活的特殊能力与他控制作为集体行为的罢工方向的无能为力之间的反差，在阿赫梅达巴业已显现出来了，随着他走向全印度进入越来越大的群众环境而变得越来越强烈，当暴力接踵相继而以印巴分治和他被暗杀为顶点时，成了他的职业生涯的判别性特征。尼赫鲁错了。甘地不是把印度精神分析化了，他（尽管当然不是单枪匹马）把印度政治化了；政治化之后到头来却不能掌控它——我们自己的“宗教现实论者”们，逗弄着权力，调戏着社会激情，“在让人觉得行动起来真实有效的东西中”寻觅着真理，他们或许不妨三思这件事。

“今天谁听我的，”就在死前半年甘地写道，

> ……有人告诉我该隐居到喜马拉雅山去。人人都热切地给我的相片和雕像戴上花环，没人真想听从我的指点……无论是人民还是当权者都用不着我。

今天，人们正在喜迎他的百年华诞，对这些庆祝者来说，他既不是一种个人存在，也不是一种道德力量，而是泰姬陵一般的畅销国宝；此时那些话更形真确。埃里克森的透辟之作，在描述这头恐龙上比判断他更令人悦服，加深了我们对伟人之“伟”及其自我挫败的精神源头的理解。

# 1978

# 论福柯[①]

## 一

米歇尔·福柯于20世纪60年代初横空出世，以《疯狂与非理性》一书登上思想舞台，那是一部不落俗套但仍可窥其崖略的西方疯狂经验史。从那以来的若干年里，他变成了某种不可能之物：非历史的历史学家，反人文主义的人文科学家，反结构主义的结构主义者。如果我们再补充以他那紧张、充盈的散文风格——它被驾驭得看起来既目空一世又疑虑重重——与支持纤介不遗的恢弘综括的方法，那么他的作品与一幅埃舍尔画作——楼梯升到低于它们自身的平台上，导人外出的门把你引回屋内——就形神俱似了。 29

“别问我是谁，也别要求我保持不变。”他在他的一部纯粹方法论的著作《知识考古学》导言里写道，导言本身主要是否认一些立场，他未尝如此立论，却认为思想生活中的“小丑和杂耍者”可能借此攻讦他。“务使我们文章合规的事，还是留给我们的官员和警察

① 最初发表时题为《惊起疯狂》(Stir Crazy)，载 *New York Review of Books* 24，nos. 21，22(1978年1月26日)。那里讨论的书是：Michel Foucault，*Discipline and Punish*：*The Birth of the Prison*，translated by Alan Sheridan.——原编者注(中译本见福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，三联书店2012年修订版。——译注)

吧，”他说，“至少在我们写作的时候省省他们的说教吧。”不管他是谁，或者是何物，他是目前任何法国学者似乎都需成为的那一种：瞻之在前忽焉在后。

但是其作品的艰涩难懂，不是源于虚矜自负和创立唯列门墙者方可加入的思想宗派的野心（在这方面他有别于自结构主义问世以来在巴黎持续从事的一桩好买卖），而是源于一种强大的、货真价实的思想原创性。由于他意图所指不啻是人文科学的一场伟大更新，人们不必惊讶他屡屡显得晦涩不明，或是当他确实设法要变得清晰些时却依旧令人迷惘。

30 福柯的主导思想本身并不那么复杂；只是要把它们说得貌似有理真是难如登天。其中名头最响亮、也是为他赢来最高关注度的那种观念，是历史的非连续性：它不像 19 世纪一些传奇小说的章回，事情有机地起于上回，延及下回。它是一系列根本性的间断、断裂、裂隙，它们都带来人类观察、思考和行动的可能性的全新突变。福柯起初把这些突变所造成的“飘摇不定的永恒碎片”称为“知识型”（即“认识论领域”），稍后改称历史的“先天性”，最近又唤作话语形构。不管用哪个标签，它们都被“考古学式地”加以处理。就是说，它们先是被按照某些规则勾勒出特征来，那些规则决定了在它们的范围内何种知觉和经验能够存在，在它们限定的概念域中可以看、说、做、想什么。完成这事以后，它们接着被放入一个纯粹系列里，那是一个考古学序列，其中所展示的不是甲如何因果性地引出乙，而是甲如何在乙听其空置的空间里形成自身，最终以新的实在覆盖了该空间。过去不是序幕；就像谢里曼的考古遗址的离散地层一样，它不过是一连串被埋葬的现在。

就这样，福柯把欧洲历史看成是被三大断层线横切开的，那些断层线隔断了从“纯粹距离”看位于它们远端的历史和近端的历

史，而这所谓“纯粹距离”是由纯粹的年表——单调的、恒定的事件序列——所纵贯的。第一条裂缝大约出现在17世纪中叶，它分划出魔法时代和分类时代。在前一时期即帕拉塞尔苏斯和康帕内拉时期，事物通过上帝铭刻在它们脸上、人人一望即知的内在亲和与排斥——葡萄酒与胡桃、死亡与玫瑰——彼此相联。在后一时期即林奈和孔狄亚克时期，事物依靠使用在自然所呈现的安排中直接给定的类型和分类法——种和属、词性和语法——彼此相联。

第二条裂缝出现在19世纪行将揭幕之际。它把实在如何构成的那种表格的、分类的林奈式观念——万事万物各居其行列中——与马克思和孔德的大异其趣的观念分割开来，后者认为事物是叙事性地彼此相联的，它们分别被视作预兆和结局、原因和结果。大写的“历史”而非大写的“相似”或“顺序”成了经验、见解和表征的主导范畴。第三条裂缝是尼采、弗洛伊德和马拉美预见到的，也是我们此刻正在设法寻路穿越的，它标志着这种时间化意识的终结之始，有某种新的、奇怪的、尚未完全显形的存在形式取而代之了。福柯通常拐弯抹角地暗示这一点，他说过“时间深流的消散”、“人的绝对流散”和“面具的回归”一类话。 31

在由甲框架向乙框架的激进跃迁引起变革的观念之上，福柯接着补充了另一个非同寻常的观念，虽然它可以追溯到他立言伊始，却已随着他的猛进而愈形昭著。那就是这一切知识型——“话语场”，等等——不但是思想的形态，也是权力的结构。

将一个时代牢笼在内的概念体系，不论是疯狂观念、教学理论、性征界定、医学常规、军事纪律、文学风格、研究方法和语言观，抑或是工作组织的流程，都确定了它的宰制模式。压迫对象不是“无产阶级”之类普遍实体，而是疯子、罪犯、应征士兵、儿童、放料工、女人、医院病人和无知无识者。他们的压迫者不是面目不

清的“统治阶级”，而是精神病医师、律师、军官、父母、经理、男人、医生和读书人——历史的先验性赋予他们为别人的生活设限的权力。表现出特殊而间断的各种形式的“禁锢”(confinement)，已凸现为福柯著作的主要迷执。尽管他有着强烈而执着的激进主义，他的历史既不是阶级斗争史，也不是生产方式史，而是强制的历史：思想的、医学的、道德的、政治的、美学的和认识的强制；而今他又长篇大论地写到司法的强制。在翻译成《规训与惩罚》的 *Surveiller et punir* 一书中，他找到了他的特约主题，写下了他最为遒劲的大作。

## 二

福柯也许是从他最富戏剧性的断层线那里，着手发掘监狱的系谱，揭示隐藏在它当前表现之下的地层。这是大约 1760—1840 年间相似时代向古典时代的转变，在前一时代，对罪犯实施的酷刑和死刑是示众的场面；到后一时代，罪犯的生活依照训化机构的时间表加以规整。①福柯把罗贝尔·达米安当作他的前一时代的象征，那人是个宗教狂徒，1757 年拿刀轻伤了路易十五。为了折磨他，他身上的肉被烧红的铁钳撕扯下来，他的伤口被浇上炽热的铅水和滚烫的硫磺，他的躯干被几匹马和从旁协助的刽子手一分为四。然后

① 比起他在他的核心著作《词与物》(美国译成《事物的秩序》)中提出的更一般图式来，这晚了约一百年之多。但是福柯否认历史时期会被任何笼罩万有的时代精神统合起来；他拒斥任何普遍的“断裂的同步性”。反之，他凝神于实际被发现的考古学的联系和脱节，这可能因主题不同而大异。无从将不同序列关联起来，这不是他的取径的矛盾，毋宁说是从中冒出的一个问题，他除了含糊提到“认识域的弥散”之外，尚需勇敢应对它。事实上，他迄今所“发掘”的各种“遗址”的“地层”，如疯狂、医学观念、语言学、生物学、经济学、惩罚以及最近的性等，只是近似地在时间上彼此协调一致，就像“真正的”考古学(在那里这个议题呈现为确定与“时期”相对的“层位”问题)的那些地层一样。

他还残留的东西（在场有人认为他还活着）被焚尸扬灰，而这一切都发生在巴黎圣母院前的公共广场上。

福柯将1838年巴黎“少年犯监管所”草拟的一套规章当作他的古典时代的象征，那些规矩在某种程度上几乎不比达米安时代强加的惩罚更为人道。1838年的这部章程把同狱犯人一天的生活逐分逐秒地安排进一连串的工作、祈祷、用餐、训导、娱乐和睡眠中，以敲鼓为号，以班组为序，以静默为风： 32

> （死刑和1838年章程）其间相隔不到一个世纪。正是在这个时代里……整个惩罚体制在重新配置。这是传统司法“丑闻”迭出的时代，也是改革方案层出不穷的时代。当时出现了一种新的法律和犯罪的理论，一种新的对惩罚权的道德和政治论证；旧法废弃了，旧习消亡了。“现代”法典被酝酿或起草出来：俄罗斯，1769年；普鲁士，1780年；宾夕法尼亚和托斯卡纳，1786年；奥地利，1788年；法兰西，1791年、共和四年、1808年和1810年。这是刑事司法的新时代。

福柯接下来查明了这一大转型的诸多层面。首先，当众施罚消失了，其实这代表作为文本的身体的衰落，它那上面原本是要铭写刑罚的——像可怜的达米安那样，科罚的语句简直就是写在身体上面的。公开的酷刑——法语称为*supplice*（肉刑），意指礼拜仪式的折磨、仪式性惩处之类东西——“使犯罪者成为本人罪行的宣告者”。君主的权力（从而还有他的权利）因刑架和硫磺而变得分明。因为一切罪行都有几分谋逆的性质，是弑君的缩影，所以这个“地狱剧场”是君主专制的构成性特征之一；当君主和公开的酷刑从历史舞台退场的时候，他们是一齐离开的。国君的复仇去了，对社会的保

卫来了；绞刑架的兴奋去了，监狱的寂静来了；与其在肉体上书写，不如把它形塑得循规蹈矩。

福柯这本书大部分致力于分析惩罚的系统化、普遍化和精神化，以及它在监狱的灰暗墙体——“砖石纪律的智慧”——上的具体化。推动这些变迁的种种社会力量，如日趋城市化、中产阶级化和议会民主化的欧洲对财产犯罪而非政治犯罪的高度关注，初生的工业主义的劳动纪律问题等，只是轻描淡写。福柯不太在意决定因素和原因。他专力于他所谓的惩罚权力的新经济学的组织，那种经济学以“不要惩罚得更少，而要惩罚得更好”为职志。

尽管18世纪下半叶那些伟大的刑法改革家们（贝卡里亚、马拉、边沁等）明显倾向人道主义（对福柯来说纯属配乐），但照福柯写来，他们主要关心“把惩罚权力更深地嵌入社会体”。大革命以后，“社会”取代“国王”成为犯罪行为所挑战的合法性（弑亲也取代弑君成为罪大恶极，其余所有罪行不过是它的小小翻版）。社会体不只是默认了这一转变，在这转变中主要穿透原动力变成了正式法典。惩罚的权力被分割成法律条款，以分章分节的文本印行，从而使它不那么专横，界定更明晰，条理更连贯。

33

惩罚还被弄得更为周遍（“任何罪行都逃不掉那些负有主持正义之责的人的目光”）、更为经验主义（“查证罪行必须遵循适用于一切真理的普遍标准”）、更为实用［“要让惩罚见效，只需它造成的伤害超过罪犯从犯罪中获得的好处就行了”（语出贝卡里亚）］，也更为明确［“所有的犯罪（和刑罚）必须明确界定，……分门别类，纳入无一不可对号入座的种类中，……那是犯罪与惩罚的一种林奈式分类”］。最殃及后世的是，惩罚被弄得很道学：

在肉体酷刑中，儆戒作用的基础是恐怖：身体的恐惧，集体的

恐慌，令观者刻骨铭心的影像，譬如犯人脸上或肩上的烙印。而今儆戒作用的基础是教训、话语、……公共道德的表达。维系惩罚仪式的将不再是君权的骇人复原，而是符码即犯罪观念和惩罚观念的集体强化物的复活。在刑罚中，人们不是感受到君主的在场，而将辨认出法律本身。法律把特定罪行与特定惩罚联系起来。一旦罪行犯下了，惩罚将立即紧随而来，展现法律的话语，表明联系着观念的那一符码也联系着现实……这种昭畅的教训、这种仪式性的再符码化，一定要尽量频繁地重复；惩罚一定要成为一所学校而不是一个节日，成为一本永远敞开的书而不是一套仪式。

于是福柯提出了两个问题，那是他的研究的核心问题。第一，如果我们接受向犯罪的表格式分类学观点的这一转变，把犯罪看成对社会的自然秩序的一批特定类型的反抗（犯罪成了社会邪恶的一览表），那监狱是怎样变为几乎是唯一的惩罚反应模式的？第二，既然监狱确实已被建成为唯一的惩罚机构，当历史化的知识型启动以后，它在19世纪又经历了些什么变化？现代信念，我们或多或少仍然与之同在或与之作战的那种信念，是如何看待监狱机构的？

第一个问题尤其耐人寻味，因为监狱应当成为对各种重大罪行的近乎普适的惩罚，这并非古典改革者们的初衷。相反，他们想要罪行的多样性与惩罚的多样性匹配。在一种精确、明显的自然正义逻辑下，放逐或流刑、徭役、烙印、本宅或本市软禁、赔款、罚金、强行征用、各式公民权的剥夺、各式公开羞辱——“别致惩罚的一个全新武库”，同更普通的酷刑和死刑一道，应该是与罪行列表相联的刑罚列表的组成部分。 34

但是在短短几十年里，监禁（过去不是一种紧要的长期惩罚模

式，而是像巴士底狱那样勾连着暴政和王权）开始全盘替代它们，以至于一位怒气冲冲的改革者会向法兰西制宪议会抱怨说：“如果我叛国了，我要蹲监狱；如果我弑父了，我要蹲监狱——每一桩想象得到的罪行都用始终如一的方式来惩罚。人们倒不如找个一方治百病的医生看看。”

福柯追溯了新管理体制的这一出乎预料的教化力后果：正是明晰教训在新符码的永远敞开的教科书之中的存在，硬是让人产生对教室（和教师）的需要，好确保那些教训得到正确学习。心智必须改观，监狱就成了洗心革面的机器。监牢曾是恶徒待审期间暂时拘押（偶尔也可能拘押至死）的土牢，如今变成重塑灵魂、造就公民的感化院。由费城贵格会教徒（还能是谁？）于1790年建立的沃尔纳街监狱，就是很快成为主导模式的“教养所”的最早、最彻底、最有影响的范例之一。在教养所里，纪律严明的生产劳动、严格组织的从斗室到食堂再返回的生存方式以及没完没了的道德教导的洗礼，合力想要“实现个人的全面改造——通过强制他从事日常劳动，改造他的身体和习惯；通过监督他的精神状况，改造他的精神和意志”。

订好时间表的生活带来德行的这种观念，至少可以远溯至修道院，但是福柯认为，它在18世纪末19世纪初被重构了，重构它的不仅有各种更前卫的新教教会，还有训练有素的军队、理性化的工场、正规化的学校、程序化的医院——全是“完备而峻刻的机构”——的兴起。躲在它们背后的是一种图谋，要强使人们听从命令/规则（order）以便让他们整齐有序（orderly），这种做法意味着不断的、巨细靡遗的侵犯性监视，即对最细微的反常都保持警觉的不懈的凝视。审查、考试、问卷调查、登记、报告、卷宗等成了宰制的主要工具，因为它们是匡卫着纪律的那些人密切注视反正据信会从

纪律中获益的那些人的主要手段。

就监狱而言，这些趋势——表格的秩序观、改过的惩罚观、权力即监视的观念——在18世纪最令人胆寒的想象中会合了：杰里米·边沁的全景敞视监狱。 35

在这“残酷而精巧的铁笼”里，每个住客独处在他的小牢房，其他住客看不到他，他们全都能够被人从中心瞭望塔中无休止地观察——囚徒被一览无余，自己却一无所见；看守四围尽收眼底，自己却不为他人所视。福柯说这不是什么空想的建筑，它是“被精简为其理想形态的权力机制的示意图……是政治技术的象征”。虽然它本意是要改造囚犯，却也可以用来“医治病人，教育学生，禁闭疯人，监督工人，强制乞丐和游惰者劳作”。然而更糟的是，虽然古典时代不曾全力设法把它实际建造出来，可是有着不同的犯罪观念和监控人类行为的扩展资源的现代却非常接近实现它了。

如果林奈式的知识型将囚徒树立为认知对象，那么后继的知识型——我们归之于孔德的那种视野——就提供了认知工具：“人类科学”。罪犯(the criminal)一变而为过失犯(the delinquent)，他不是无非干了一桩可以归类的罪行的倒霉无赖，而是整个生活方式已偏离常轨的自有其历史的人。他的传记、他的心理状态、他的社会状态，甚至他的体格或颅形，全都牵涉对他的认知，也就是说，牵涉对其行为动机的确定；因此19世纪下半叶来临之际，个案史、犯罪学的时代诞生了。如今居于中心位置的不是罪行本身，甚至不是本来意义上的罪犯，而是久而久之串通起来制造出“危险人物”的诸力量的系统。过失犯罪不像抢劫那样暗示一个人干了某件不合法之事，而是像性欲倒错那样暗示他已成为某种不可接受之物。

监狱(prison)曾经是静候刑讯者过问的地方，然后是道德体操的演练场，现在则变成了科学地将常态强加于被损害的生活的研究

院。更确切地说，监狱是把这项职能附加在它身上，因为这里和“考古学”的别处一样，较晚的地层不会破坏较早的地层，只会覆盖它们。最终的大厦，福柯称之为“监狱”（carceral），以示区别于土牢和感化院；它极像在一座神庙的框架周围盖起来一栋教堂，那座神庙本身又是在献祭处的石头上建起来的。

“犯罪学”是精神病学、社会学、医学、教育学、政治学和社会工作的大杂烩，它开始形成司法话语的场域，引入了惩罚权力的另一种“新经济学”——本质上是技术统治论的经济学，属于专家们关心的事务。作为命令或法令的法律观被作为规范的法律观取代了。“似乎羞于做出判决”的法官，“强烈地希望对正常与非正常进行判断、估量、诊断和辨认，声称有治疗……的能力，……做出‘治疗性’判决，并提出‘使人康复’的监禁期限”。由于对“医学……和犯罪学的唠叨的鱿嗜”蔓延到从保释官到狱吏的每一个人，“规训/纪律”这个词的学术意义和惩罚意义变得不祥地混溶莫辩：

> （我们看到人类科学的）规训网络日益发展，它们与刑法机构的交流与日俱增，赋予它们的权力愈益重要，转交给它们的司法职能规模日盛。现在，随着医学、心理学、教育、公共援助和“社会工作”等承担了愈来愈多的监督与评估权力，司法机构也将反过来变得医学化、心理学化和教育化。

但那只是事情的一半。惩罚的“监狱”模式一旦创立，就成了把这一规范化权力散布到全社会、创造出福柯激切地称作“监狱群岛”的东西当中的“最大支持力量”。在此福柯借用了确实非他题中应有之义的一个意象，提出了两端不会平衡的一个等式。“对是否

正常进行裁决的法官无处不有，”他大声说道，“我们生活在教师—法官、医生—法官、教育行政官员—法官、‘社会工作者’—法官的社会里。规范性的普遍统治就是以他们为基础的。”

这种新的“全景敞视社会”有许多训练有素的监视者，待在许多装备优良的高塔上，紧盯着形形色色假定的过失犯。在它那里，“居心叵测的仁慈、不可明说的残酷小伎俩、一出出的小花招、精密测算的方法、技术和‘科学’等等的形成，……使受规训的个人得以制造出来。”而今我们远离了“酷刑的国度，那里陈列着刑车、绞刑架、绞台和颈手枷”，也远离了沃尔纳街监狱的纯洁纪律。我们住在——福柯的声调严厉得怒不可遏——“监狱之城”里，在这里“监狱像工厂、学校、兵营、医院，而它们全都像监狱”。

## 三

也许吧。但是随着人们迫近当代，修辞的尖厉性稳步上升，这就引出一个问题：福柯以及读者有多大把握能够维持对尚未被掩埋 37 的知识型的一种“考古学”态度，尤其当他如此热切地决心掩埋它的时候。福柯在政治上献身于针对“监狱群岛”各个岛屿的持续游击战（“我们必须在大学、监狱、精神病学领域等各条战线上次第交战，因为我们的力量还没有强大到可以同时出击”[1]），他处理身处其中的那些牢狱，如学校、工厂、收容所、兵营、医院等，不同于处

---

[1] 引文出自福柯的一篇政治短文：《革命行动：“迄今为止”》（Revolutionary Action：“Until Now”），是1968年后同几个极左的法国公立中学学生的讨论，收在他的一部很管用的文集里：D. F. Couchard 编：《语言、反记忆与实践》（*Language*，*Counter-memory*，*Practice*），刚由康奈尔大学出版社出版。该文集还收了他的几篇更有名的理论文章：《何谓作者》（“What is an Author?”），《哲学剧场》（“Theatrum Philosophicum”），《尼采、系谱学和历史》（“Nietzsche，Genealogy，and History”）等。

理他必须修复还原的那些牢狱。他想把陷身其中的牢狱一一夷平，这可能是也可能不是一个好主意。但是相较于废墟的发掘，废墟的造成是大不相同的一桩事业，牵扯到大不相同的情感，引致大不相同的觉识：

> 我们敲打、撞击最坚固的障碍(“各条战线”那段话接着说)；体制在另一点上破裂了；我们坚持不懈。看起来我们要赢了，可是随后机构又重建起来；我们必须从头再来。这是一场长期斗争，再三反复，似乎支离破碎。但是它所反对的体制——还有透过体制施加的权力——给它提供了统一性。

叫人犯愁的是，这样的文字，今天读来不如哪怕短短六年前那样像咖啡馆聊天。有人开始怀疑，我们所面对的不尽然是通过刻画了监狱特征的各种话语、对从罗贝尔·达米安到萨姆之子的监狱系谱的纯粹描述性探查。在如此之多地发露了考古遗址并整理好序列之后，我们仿佛面对着一种倒转的辉格史——不知不觉间是一部“不自由的兴起”的历史。

福柯执迷于现代生活的各式强制机制，把它们拔高成全部生活的可怖象征(全景敞视社会，监狱之城)，然后设法窥测是什么藏在这样精制的怪物之下。照这般看去，过去显现为间断的、“人性化的”、但仍然日益邪恶的权力集中(有人称之为“微观法西斯主义”)的螺旋式递增，最后归于我们所知的恐怖万状。这种恐怖如今会被认为是过去不解其故地导致的状态，而据福柯之见，不应指望过去能造就除它自身以外的任何东西，而且是以某种信马由缰的方式。某位宪政自由主义者从日耳曼森林或罗马法中刺探到现代自由最初的微弱信号，福柯像他一样，在旧制度的示众酷刑和古典时代的教

诲纪律中，觉察到现代强制最初的不算微弱的信号。

当然，这说明他并非如他所乐意或料想的那般彻底摆脱了易遭诟病的历史主义知识型。 新兴的当代知识型还没有通盘显现，福柯把它的特征概括为“新的先验省略”——“一座哑剧剧院，有着多重的、流变的、瞬时的场景，其中隐晦的手势彼此传递着讯息”。①但是兴许像半革命(half-revolutions)一样，半摆脱于今足矣，将来也够用了。 恰是这样一种半摆脱——不管他本意若何——使得《规训与惩罚》引人入胜。 因为尽管它把过去置于远距离之外，证明过去被它自身的话语羁绊住，但是它也出于过去自身的通行论证而理解过去。 正像那众多囚徒，种类如此之多的囚徒一样，不是逃脱而是渴望逃脱在福柯那里产生一种奇特异常的洞察力。

38

① 《哲学剧场》，收在前揭书。

1992

# 论让·热内①

## 一

39 马克斯·韦伯有个朋友，是一位德国小诗人，放浪不羁，萍踪浪迹，还让自己卷入民众暴动的某些肮脏勾当里；韦伯曾说是上帝恶念陡生时把他引向政治的。直接投身到集体暴力的浊秽世界中去的文人，尤其是浪漫派的，相比于在集会上高谈阔论、在报章上口吐莲花、鼓动请愿或在示威上竞出风头的远为众多的文人来说，一般而言表现不佳。喜欢排演铺张华丽的寓言剧或撰写纷乱错综的隐秘想象的这类人，通常在耽于更实际幻想的匠人当中有点不知所措，甚或往往是他们的牺牲品。自视太高或视持枪的同志不够高，混淆了语言和子弹或美化了流血，这样的危险太真实了。

让·热内被抛进20世纪60和70年代两大暴风骤雨般的政治运动——约旦和黎巴嫩的巴勒斯坦人抵抗运动、美国的黑豹党人起义——当中的时候，大概像是这种成事不足败事有余之徒的优秀候选人；在我们这时代，他或许正是另类艺术家、流浪汉、窃贼、囚

① 最初发表时题为《热内的背水一战》(Genet's Last Stand)，载 *New York Review of Books* 38，no.19(1992年11月19日)。那里讨论的书是：Jean Genet，*Prisoner of Love*，translated by Barbara Bray，Edmund White 写了导言。——原编者注

犯、男妓、同性恋、象征派剧作家、孤独症小说家和迷恋某种散文风格的人的化身，他的译者称那种风格是无政府的、颠覆的、怪诞的、玄学的。如果他还年老垂死，情感耗尽，就像热内写下他所称的“五年岗亭生活”的这段亲历故事时的样子——“(我)生活在一种看不见的岗亭里，从那里我能看见每个人，跟每个人说话，然而我自己却是一段碎片，跟身外世界生生折断”，那么小说的真实性与事实的准确性好像有极高的风险流于模糊和大言。事先看来，这一写作显得成败未定。

事后分析，令人窘迫地，那是一项出人意料的成功：寓言家当中一个心猿意马的善变者的最佳成绩。文本是在它所记述的经历过去十五年后创作出来的，经常不知所云，这既是因为热内对年月顺序漫不经心(他好像不觉得事情是彼此相随、原因是前后相继的，反而觉得凡事都拥塞在一个记忆空间里)，也是因为叙述有时会漫笔到自由联想的琐屑中去(尤其是临近末了，那时他发誓不用镇痛药以便保持头脑清醒，他的精力可能到底开始衰减了)；尽管如此，他的故事自有一种逻辑和方向，那出自一种奇特的、几乎致幻的高度精确： 40

> 突击队员们个个都枪不离身。他不是把枪斜挎在肩上，就是横放在膝上，或立在两膝之间，不曾察觉这种姿态本身就是一种色情的或要命的威胁，甚或二者兼有。我从没见过不带枪的突击队员，除非是他睡着的时候。不管他是在做饭、抖毯子还是读信，武器简直比士兵本人更鲜活。我甚至怀疑，假如农夫的老婆(一位后来被捕并受尽酷刑的朋友的母亲，他刚拜访过她，书中从头到尾会反复出现他们母子，像强迫性记忆一般)看到几个不带枪的家伙走向她的房子，她会不会跑进屋里，因为一见到徒手的年

轻人溜达就惊愕莫名。但是她遇不上意外：她就在荷枪实弹的士兵堆中过活。

1970年，热内初至约旦河东岸，自1967年战争之后，巴勒斯坦人已在那里楔入他们乐观地称之为“基地”的东西，但那实则是在原有的约旦人村镇里边和周围草草搭建的露天棚屋营地而已。他应阿拉法特之邀去那儿，去的理由似乎没一条闹明白了的，阿拉法特也未曾给他留下深刻印象——不过是另一个掌权者。这一时期里，侯赛因国王及其贝都因人和切尔卡西亚人军队对这些营地施加了越来越大的军事压力，最后在著名的或不名誉的1971年“黑九月”当中，营地被摧毁了，它们的许多居民被杀害，剩下的大多数鸟骇鼠窜，主要逃到黎巴嫩去了，一场微型内战方才告终。在热内的叙事里，侯赛因和他的部队比更为图式化也更不可触及的以色列人表现得更是不共戴天的仇敌。热内坚守不退，翌年一直游荡在废墟之间（“年老和体弱给了我豁免权”），直到最终他也被迫离开。

这一小簇莫可名状的沙漠定居点在安曼以西、死海以北、戈兰高地以南，横跨约六十英里，它正是热内式的地方——四通八达又四顾无依的一个地方，它的边界只是些淡淡的虚线，是当地暴力的最新积淀，谁也不曾真正掌控那里，至少在侯赛因亮出铁拳之前是这样，它的居民——如果这群亡命之徒甚至还能这般称呼的话——跟他一样，放纵不羁，胆大妄为，一败涂地，在劫难逃：

41

> 突击队员们的梦想（但还不是公开宣布的目标）很明确：消灭22个阿拉伯国家，让微笑环绕着每一个人。但是这个梦想起初很天真，不久即显得愚蠢。他们在耗尽他们的弹药和主攻目标，而美国资源无穷。巴勒斯坦革命想要昂首伸眉，却在迅速沉沦。

训练人们去自我牺牲，这没有诱掖出利他主义，而是诱发了一种蛊惑，它让人们跳下悬崖，不是为了有济于事，只是为了跟随那些已经赴死的人，特别是当他们预见到毁灭将至的时候。这样的预见不是靠思想，而是靠恐惧。

热内对突击队员的活动着墨不多，大部分活动——就采取暴力行动而言——对他来说发生在幕后，在他无从目睹的伏击战和遭遇战中（“少壮狮子们”——他这样称呼那些把枪夹在两腿间的人——仅仅动身到某处攻击侯赛因的贝都因人去了，另外间或攻击以色列人，然后有人回来了，有人没回来）；他对政治形势的发展也讲得较少，认为那是“飘在阿拉伯世界上空的一场变幻莫测的梦”。热内更多着力于勾绘出在如此这般的时间和地点中的日常生存境况，甚至他觉得更要紧的是，探索它对他的那种奇怪的、似乎牢不可破的吸引力——他的把人囚禁其中的“爱”。它全是些轶事、写照、人物品评、对话片段；场景和反思。

不妨举假装的扑克玩家为例。阿杰隆是距约旦一箭之遥的基地，热内在那里度过了最长的时间(8个月)，他在伊斯兰教斋月的黎明前的暗夜之时遇到一位正言厉色的地方医生：

“我让战士们完全自由……”

“但愿如此。”

“我禁止的唯一事情是玩牌。”

“可是为什么呢?”

“巴勒斯坦人民想要一场革命。假如他们发现约旦的基地是些赌窝，他们就知道下一步该是淫窟了。”

但是突击队员们照玩不误。或者不管怎样他们看似如此。医生喝足了汤，唱够了古兰经圣歌，就侯赛因和阿道夫·梯也尔——巴黎公社的天谴——谁更像尼禄的问题激辩了一通，睡觉去了。然后，

42

有两个人进屋来了。他们是战士，年纪尚轻，上唇却留着毛茸茸的胡子，显示他们多么硬朗。他们彼此掂量着对方……都试图恫吓对方。接着他们面对面坐下来，偶尔俯下身去，但仍稳坐在条凳上，提拉着裤子，想保持本不存在的折缝……

坐在我旁边的那位新来者从他的豹纹裤左兜里抽出手来，做了个人之常情但又似乎属于某种罕见仪式的动作，变出五十张的一小副牌，叫同伴切牌，然后在他们前面呈扇形将牌铺开。另一人迅速收起它们，重新理成一副牌细细查看，按通常方式洗牌，并在俩人间逐一发牌。他们看上去不苟言笑，脸色几乎因疑心太重而发白。他们嘴唇紧闭，牙关紧咬。我还听得见寂静。

牌局开始了。赌博……让两张脸都布满贪婪。他们斗得难分难解……在两位主角周围，每个人都想瞟上一眼他们敏捷掩藏起来的手中牌。每位选手背后的旁观者完全不守规矩，向对面的玩家传递信号，后者假装不闻不见……一个玩家掉了张牌在地上，又若无其事地捡起来，让我想起一部慢动作的电影。

我想人们大概会认为他在作弊，是在效仿作弊老手所熟稔的“意外”。我懂得的一点皮毛阿拉伯语主要包含威胁和辱骂的词语。但是“charmouta”（婊子）和“hattai”（人渣）在玩家紧咬的牙关和唾沫微露的唇间咕哝了一下，却很快缩回去了。

两位选手站起身来，隔着桌子握手，一言不发，面无笑容。

不过虽然紧张，这赌局其实是虚幻的，是为热内上演的一出模拟哑剧。他拿来与他曾看过的一个反讽性的日本节日进行比较，在那所谓盆舞节上，死人要还阳三日，无形无相地坐在垫子上，活人故意做出些笨手笨脚的行为(几星期前孩子们就练习跛行了)，将死人漫画化，好像在说："我们活着，我们笑话(你们)死人。(你们)发不了火，因为(你们)不过是地下洞穴里受罚的枯骨。"

> 牌局仅因突击队员非常逼真的手势而存在，他们装得像在打牌，其实一张牌也没有，没有A或J，没有梅花或黑桃，也没有老K或王后。这提醒我注意到，巴勒斯坦人的一切活动都如同盆舞节，节日里不在场也不可能现身的唯一事物，正是仪式(虽然不够庄重)用意所在。

这场游戏像仪式那样徒然，一如仪式像游戏那样无谓；它是绝望的表达： 43

> 突击队员们心知肚明。他们为我表演的节目展示了他们的幻灭，因为当你手里本该握着老K、王后或J这一切权力符号的时候，你却只能摆出架势演戏，这会让你觉得是个骗子，把你危险地拉近精神分裂。每晚无牌玩牌，就是一种不射精的手淫。

热内的整个叙述就像那样流动着。他会从一件事猛地转向另一件事。(除了意想不到的日本节日外，他还无意间论及法国人掌管大马士革时也在那里禁止纸牌赌博的一位法国独臂将军、作为冷战象征的国际象棋和澳大利亚网球比赛以之收场的冷峻握手。)他昭示了他对自己在某些事务中的角色的强烈关注，那些事务看上去和他

风马牛不相及，是偶遇而悬隔的。（“我在这儿干什么？如果有偶然，那就没有上帝，而我将我在约旦河边的快乐归功于偶然。可是尽管我可能靠著名的掷骰子被抛在那里，难道巴勒斯坦人也个个都是碰巧在此吗？”）他执迷于精确，把人们怎样坐下、怎样抓牌、怎样观牌，描写得纤微毕露，让一切都显得惟妙惟肖。一种被抑遏的色情的微妙却弥漫的氛围把全书粘连在一起：

> 出现一个黑桃尖或任一同花顺的时候，叙利亚人常常像装样子的巴勒斯坦人那样大喊一声。除七点外全是不祥之兆：一点表示纵欲，二点表示疲软，三点表示冷淡，四点表示缺乏或寂寞，五点表示挫败，六点表示费劲，七点……表示希望，这是一副牌中唯一要以吻相迎的那张牌。八点表示怨言，九点表示自慰，十点表示凄凉和悲伤……

这一切是超乎政治的心绪，要不然，如果它是政治，它也是心灵深处的那种政治。热内几乎没提到所涉时政问题，于是在敷衍、套话的文风中，他的散文的元气完全脱离了那些问题。“以下这些是巴勒斯坦人的敌人，按重要性排序为：贝都因人、切尔卡西亚人、侯赛因国王、封建的阿拉伯人、以色列、欧洲、美国、大银行。约旦赢了，所以余下的敌人，从贝都因人到大银行，统统赢了。”犹太人是“最邪恶的人，……是声称自身的起源即世界起源的一个民族，他们说他们过去是、并打算继续是世界的起源”。侯赛因是“格拉布·帕夏留在王座上的那种人物”，是喜爱白皮肤和兰博基尼的太阳王赝品。以色列“将其道德准则和神话强加给全世界，自以为等同于权力。它就是权力”。这些简直不算思想，对教条无动于衷的热内并不真心在意它们。他感兴趣的是“费拉杰、马哈古卜、

44

穆巴拉克、纳比拉”，这些人后来全都“隐身不见了”，“我对他们所有人都一无所知，将来也不会知道什么，我只知道，当我看见他们的时候，如果他们看见了我，跟我说话，那么他们存在着。”而今，他们“渺不可及了或泯灭了。不管怎么说是消逝了。”

如同热内本人坦率意识到的那样，虽然他同情巴勒斯坦人的困境，但他与其说是一个热情支持者（“我的心献给它，我的身献给它……可是……我的整个自我从未献出”），不如说是纯粹反叛的鉴赏家，叹赏圣茹斯特、黑豹党人、西德红军派和阿拉伯突击队员这样的人——他一度对红军派私怀恋慕，而突击队员们是“反抗为自作聪明所蔽的一个世界的亮光一闪，……是曳光弹，知道他们的踪迹会消失在眨眼之间”。假如巴勒斯坦人终究成功了，假如他们抵挡住了侯赛因或重新进入被占领土，假如——重提他早先的比喻——他们不曾前赴后继地跳下悬崖做出无望的牺牲，他是否会感到巴勒斯坦人有魅力，是否会爱上他们，很可能值得怀疑：

> 姿态是真的，纸牌是假的。它们不在桌上，也不在任何地方；那根本不是一场牌局。纸牌既非在场，也非不在场。在我看来它们像神：它们不存在。
>
> ……（突击队员们的）土地——巴勒斯坦——不只是遥不可及。虽然他们在寻求它，就像赌徒求牌、无神论者求神一样，它从来没有存在过……突击队员们的目标被转换成他们难于想象的某种东西。他们所做的一切都有劳而无功的危险，因为他们拿排练替换了演出。玩牌的人下手如有神，可是他们懂得，无论他们玩得多帅多自信，是他们的行动让一场无始无终的游戏长存下来。缺席就在他们手上，正如在他们脚下一样。

不论如何，当十四年后热内(那时他已七十四岁)重返他的居住点时，他的书快完稿了，喉癌也准备要他的命了，此时他所发现的只有无聊、倦怠的投降协定的余味——“恶化极力诈称是改善”。他四处游荡，竭力寻觅旧友或他们身上发生的旧事的蛛丝马迹，不过收效甚微。几乎没人还记得他。讲述的故事五花八门，矛盾百出。他过去得知已经遇害的一位朋友，结果静静地生活在德国；他的母亲，那位农民老婆，曾经那么幸福地活在丘八堆里，为她的儿45 子参加战斗欢呼雀跃，偶尔也会亲自舞枪弄刀，如今却萎靡、多疑、狡诈、形容枯槁。他拼命想把某些浪漫情愫灌注回事物之中，甚至说到了圣母哀子图。但是不可能了。他蹑手蹑脚地走了，“几乎是踮着脚尖，仿佛离开连床都睡着了的一间屋子。”

## 二

就在热内移步前往中东之前的1970年春，他和黑豹党人厮混在一起，这不过是其余事情的一条脚注。只有区区十来页叙及此事，散落在全书中，穿插得很笨拙，而且平铺直叙。巴勒斯坦部分的辛辣幽默一变而为对选举(election)和勃起(erection)的幼稚玩笑，哀怨的色情一变而为对阴茎激凸的直白粗话。我们感觉到，在约旦他是追求密谋关系的朝圣者，在美国他更其是——也自视为——有身份的或夸炫的名人(他自命是老“流浪汉”，是“白人”、“老顽童”)。不管怎么说，他仅花了数月时间同黑豹党人相处，代表他们在加州伯克利、纽约石溪和康涅狄格大学发表演讲(尽管先前他曾作为一位法国式的怪论连篇记者驻脚这个国家，报道在芝加哥召开的1968年民主党大会)，相比之下，他在巴勒斯坦人中间住了好几年；实际上，他与黑豹党及其领导人和事业的关系，看起来是犹犹疑疑的，

稀里糊涂得不下于别的任何事情。他说，他颇费了些时日才认清乔治·华莱士(被他想成一位参议员)是种族主义者。

但是对他来说重要之处在于，黑豹党人给他提供了又一条有待逾越的禁入边界线，就像他们之前的1968年巴黎及他们之后的巴勒斯坦人所做的那样——据传言，1968年那时，他曾举着枪，容光焕发地登上阳台，以此回应右翼学生“热内娈童恋者，热内娈童恋者”的嚷嚷。他总是在搜寻这样的边界线，法律的、道德的、政治的、种族的、性的、文学的边界线，然后明目张胆地跨过它们，醒目得让世界不可能注意不到这种跨越；那些界线中最重要的也许是文学边界，一如构成该书的一连串杂乱无章的清醒之梦所示。不论他对黑豹党人究竟所为何事(“他们被我仅在反讽的升天中见识过的恐惧和狂想所缠萦”)理解得多不确信，他毫不费力地抓住了“违时忤众”(in-your-face)的概念：

> 白人对黑豹党人的武器、皮夹克、革命性的发型、言辞乃至温雅却威风的语气都避之唯恐不及，这恰是黑豹党人想要的。他们处心积虑地着手创造一种戏剧性形象……
>
> 他们成功了。剧场形象被现实的丧命所支持。黑豹党人自己开过枪，而他们的枪甫一露面，就召来警察的炮火。 46

热内的全部生涯就这样在奚落权力中挥霍殆尽，只可惜他从未朝着影像、词语和无良行为以外的任何东西开火；搏斗越是不均衡，失利越是可逆定，他似乎越是被吸引过去。到他抵达约旦的时候，游戏即将为他准备停当。他又活了十六年，为乔治·杰克逊的狱中书简作了篇序，为红军派写了篇连回护他的一些人都感到难以接受的辩护词，1982年夏蒂拉(黎巴嫩的巴勒斯坦人难民营)大屠杀

之后，煽情地描写了那里的景象，文中充满浮肿的尸体和深重的苦难。但是在约旦，也在这部书(他逝世几周前方才完成，如果真算完成了的话)里，有某种超乎戏剧和挑衅的东西出现了：一种默默的、近乎胆怯的努力，要这样来说明一个历史关头，和处在那个关头里的他本人，使两者都不会被当成怪异和偏差而扫出历史。科克托应该是最先发掘热内的，他称之为“法国文学的黑王子”的这个人似乎终于安于见证了。“如今我感到像个小黑盒子，放映着没有字幕的幻灯片。”

## 2001

# 中国的民族志[①]

法国培养的中国人类学家蔡华以纳人为研究对象，写了一部引发争议的新著。纳人是深藏在中国南部云南省永宁山区的一个部落民族，他们当中没有婚姻，事实上的婚姻和词语上的“婚姻”都没有。有娘有孩子，但没有爹。男女机缘偶合，两情相悦，就可发生性关系，但彼此不会结成更广泛、更持久的关系。男人通常在春情萌动、机会浮现的时候，深更半夜偷偷摸摸“走访”女人；他们极有规律地这么做。无论男女，几乎人人都先后或同时拥有多个伴侣；同时拥有的通常是两三个，先后拥有的则多达一两百。不存在什么核心家庭、姻亲或继子女。每人一般都有好几个兄弟姐妹，他们连同五六个最亲近的母系血亲一起，一辈子同居在一个屋檐下，营生谋食，维持家庭，养育姊妹们的子女。

47

乱伦禁忌很严厉，一个人不但不可与自家的异性成员同眠，甚至不能当着他们的面说到性事；不可在他们听得到的地方咒骂，也不可同坐一排看电影，生怕银幕上出现情爱场景。由于父亲身份不

① 最初发表时题为《走访》(The Visit)，载 *New York Review of Books* 48，no.16 (2001年10月18日)。那里讨论的书是：Cai Hua，*A Society without Fathers or Husbands*：*The Na of China*，由 Asti Hustvedt 译自法文原著。——原编者注(本文曾由吴侨摘译，发表在《民族研究》2002年第1期上。多有参考，特此致谢。——译注)

被社会承认，很大程度上也不确定，生父可能偶或与女儿共枕。男人可以随意同舅舅的女儿同床，她们不被当成任何亲戚，更不是什么“表姊妹”。根本不存在“私生子”、“乱交”和“通奸”之说；就此而言也没有“乱伦”一说，那是不可想象的。嫉妒有失体面：

48

“你要晓得，卢肖（他十九岁）没有几个阿夏（爱人），但是走访得不少（他的朋友说）。因为他只去漂亮姑娘家里。他特别爱去走访瑟诺，她是我们村里的美妞。你想不想去她家里访她？”他问我。

“那不行！我去的话，卢肖会吃醋的。”我回答说。

“我怎么会吃醋！”（卢肖）应道，“你随便找人问问，就明白……我们不懂得怎么吃醋。”

“他说得没错！”他的朋友插嘴道。为了解释清楚，他又说：“姑娘们是谁都可以亲近的。谁想走访她们都行。没什么好吃醋的。”

显然，对人类学家尤其是浸淫于他那职业念念不忘的话题——“亲属关系理论”——的人类学家来说，这是个有意思的地方。

二

这种理论有两大变种，即“继嗣理论”和“联姻理论”，蔡华说二者都不吻合于纳人的情况。前一理论与英国人类学家拉德克利夫—布朗的大名及其追随者联在一起，它认为一对夫妇及其子女所构成的“核心”、“基本”或“基础”家庭是普遍存在的，“事实上是基于自然需要建立起来的”，并“形成被任何社会组织所环绕的硬

核”。父母与子女的关系即“亲子关系”(filiation)是关键所在，由此发展出各种“法律的”亦即规范性的继嗣规则，它们把某几组亲属关系归为一类，与其他关系相对：家系、宗族、家族等。“家庭可比作经线，自然的任务就是织出经线，以便发展出社会结构。”

联姻模型基本上源自法国人类学家、蔡华的导师列维—斯特劳斯，它认为，家庭间“经由婚姻联合”所实现的“制度化的妇女交换”是“亲属关系的枢轴”。乱伦禁忌是“一种自然现象”，它的普遍存在使得婚姻和创造“横向的(即姻亲的)联盟网络”成为必要，由此“引生了所有社会组织”。

既然纳人没有婚姻关系，他们就否证了这两种理论。他们没有组成基础家庭，从中得以结成派生性的社会网状结构；他们也没有形成两合的或可扩展的姻亲网络甚或任何联姻网络，尽管他们有一种乱伦禁忌——古里古怪的一种禁忌，由于父女关系的曲折，它并未排斥一切近亲间的性关系。蔡华在书末宣称：“从今以后，婚姻不再能被视为唯一可行的制度化性行为模式。”纳人的“走访”表明：

> 通常以为是人类学必不可少的东西，如婚姻、姻亲、联姻、家庭等，……看起来是这一文化所缺的。纳人的案例证明，婚姻和家庭(以及俄狄浦斯情结)不能再被认作是普世的，逻辑上和历史上都不能。

49

这有点说过头了，毕竟差不多到处都有别的“制度化性行为模式”，如纳妾、嫖娼、借妻等；而且俄狄浦斯情结是否普遍，甚或到底是否存在，不取决于婚姻安排。但是很显然，“走访”是一种不寻常、也许独一无二的制度(虽然我们永远不知道在巴布亚、亚马孙

和中亚还会发现什么)，支撑着一种此前常以为不可能存在的极不寻常的“亲属系统”。在这个系统下，生育的事实尽管得到承认(纳人知道婴儿从何而来)，却是次要的，全部亲缘关系都是(也被想象为)“血缘关系”——全家人都可称为血亲。①

纳人的“走访”虽则具有流动性和机会主义，而且明显免除了道德或宗教的焦虑，但也如同别处的婚姻一样，勾勒出一种深嵌在更广泛的社会结构中的社会制度。(纳人是藏传佛教徒，有将近三分之一的成年男子是僧侣，除少数与拉萨息息相通的禁欲者外，他们的性活动无异于俗人。)从标示走访的那准确、明晰的用辞来看，这是清清楚楚的：

> 社会把建立了这种性关系的男女叫做 *nana sésé hing*，意思是有幽会关系的人；男女双方谨慎地互称 *açia*(之所以“谨慎地”，是因为“乱伦”禁忌反对在异性血亲可能听到的地方公然涉性)。*açia* 一词由爱称前缀 *a* 和词根 *çia* 构成。纳人在名字和专名前加上 *a* 来表示亲密、爱慕、友谊和尊敬；*çia* 用作名词时意指爱人，它适用于两性，作为动词本义是指躺下，转义即指交媾、睡觉和勾引。*açia* 表示情人。
>
> 纳人的一句谚语就那些 *açia* 们说得很精辟：……说我们是 *çia* 还不够，因为只消睡过一次，就可以让我们成为 *çia* 了。

对这样一种关系的实行体现了同等精细的文化模式：它不是兽

① 关于人们信以为真的纯粹的“血亲”(此处是纯粹的母系血亲)亲属系统的不可能性，参见 G.P.Murdock，*Social Structure*，Free Press，1996，pp.41ff.；亦见 D.M. Schneider and K.Gough，*Matrilineal Kinship*，University of California Press，1961. 当然，“血亲”纽带并不总是像我们那样以“血”来表达。纳人中的习语是“骨”：依母系相联的人被说成是“同骨”。

性的、不羁的肉欲那回事，而是模式化的、简直如芭蕾舞一般的自制行为。约会是在午夜前后、在女方卧室里进行的。（蔡华说，冬天早一点，夏天晚一点。）男子几乎悄无声息地到来，为所当为（至于所为何事，做爱的叫声怎么捂住，蔡华不置一词），鸡鸣时离去，偷偷摸回自己家里。由于男女享有“完全的平等”，“在日常接触中，在镇上，在干活的地方或随便哪里”皆然，任何一方都可以率先示爱，也都可以接受或拒绝： 50

> 女孩可能对男孩说：“今晚来我家过夜。”男孩于是可能回答说：“你妈不大好相处。”然后女孩会说：“她不会骂你的。半夜悄悄来吧。”要是男孩同意，他就说：“那好吧。”要是他回绝，就说：“我不想去。我不打算大老远去睡觉。”这种情况下，女孩说什么都不会让他回心转意。
>
> 当男人主动求爱时……他经常这样表意：“今晚我去你家，行吗？”女人可能报以微笑，或者说“行啊”。有的男人会单刀直入地问：“你愿意做我的阿夏吗？”要是女人推拒……，她可以搬用一句现成的套话：“不行，没机会了。我今晚有人了。”这种情况下，男人不会强求。①

还有其他一些更隐晦的表白方式。你可以从意中人那里夺走某件私人物品，比如一条围巾、一包香烟等。如果他或她没有抗议，约会就成了。你也可以远远地喊道：“喂，喂！想不想来换样东西？”如果你得到“喂，喂”的回应，你们就会交换腰带，定下佳期。现在，汉语电影几乎夜夜放映，尽管属藏缅语族的纳人对之半

---

① 蔡华在书里列入了这些不同习语的纳人土话，我把它们删掉了，并相应地重新断句。

懂不懂，但那是特别受欢迎的一个背景，有助于谈情说爱：

> 青年男女在电影院门前购票、等候，彼此就认识了……一个男人可以送票给多个女人，一个女人也可以送票给多个男人。票一送出手，男女双方就分开了，到电影院里才会再聚。看电影期间，这些观众大声闲唠，常常淹没了扬声器的声音。要是他们在观影时玩得快活，琴瑟和鸣，他们就会悄悄离开，共度春宵去也。

“春宵”本身可能是一夜情，也可能在数月或数年里间歇时间有长有短地重复发生。它或许开始后短时中断，然后再次开始；也可能由随便哪方随时彻底断绝，一般不会事先打招呼或者多做解释。总之，它不牵涉任何一种排他的、恒定的“马配马车”式承诺。但是尽管它具有流动性和表面上的杂乱性，它还是精心模式化的：借助一套详尽的文化常规，它被框限和包裹在一种爱巢伦理之中。

情郎通常要先翻过一两道围墙，扔给看门狗一根骨头，然后才赶到佳人屋檐下，这时他会发出某种信号表明他到场了，比如朝屋顶掷一粒石子，或者蹲在女人卧室的窗下（蔡华说，在一个有四五百人的村子里，每个男人都知道每个女人卧室的方位），要不然，假如他自信已被接纳或者是常客，他只管敲前门就行了。“家里若有接待访客（一晚上可能有好几个，甚至一个女人可能就有多人先后来访）的适龄女人，每天日暮，这家的男子就不会去开前门。”

往往是正在等人的那位女子亲自去开门，两人一声不吭地溜进她的卧室。如果开门者非其人，譬如是本应开门之人的姐妹或表姐妹，甚或是“不好相处”的母亲，这也不会造成多少尴尬：男人径

直走向意中佳人的卧室即可。相会期间，这对情人必须喁喁细语，“什么话都不能传到女人的亲属，首先是男亲属，特别是舅父舅公的耳朵里去”。

在这些事务中，谁也不能强迫别人。女人总是可以随时拒绝男人的追求，让他打包走人。女人绝不可以走访男人，要是她被人讥讽是这种人，那简直倒霉透了。这是该系统的严格对称性的几乎唯一的例外，有个传说对此做了解释：

> 人类起源时，谁也不知道该怎样规范走访。负责设定规矩的神阿鲍竹(Abaodgu)提出如下测验：他下令男人幽闭家中，派女人去与之结合。为了到达男人那里，女人须得穿过九道门。天刚破晓，她已抵达第七道门。然后阿鲍竹又测验男人，他顺利地穿过了三道门……阿鲍竹断定，女人太心急了，不宜走访……男人(应该)走访女人。

蔡华接着有条不紊、周详备至地缕述了这一切的变种、社会后果和民族志细节，他不无理由地担心，假如他不反复论证他的观点，把他在四次田野调查(1985、1986、1988—1989、1992)中搜集到的细枝末节一一道来，他的报告将没人相信。

他还描述了另外两种特殊的、稀见的性生活“模式”，即“明访”和“共居”。明访总是紧随一系列暗访之后发生的，这时情侣们不再费力掩饰他们的关系(习语谓之“吐露”)，主要因为当事人年龄大了，厌倦了伪装和花哨，而且反正人人都了解他们的关系了。 52

共居是更罕见的变异，缺乏女人的家户借此生育子女，缺乏男人的家户则借此获得田间劳动力。这种家户会从男人或女人富余的

家户领养一人，以便维持它的生育力或经济力，而被收养者会变成某种稳定的明访者(或多或少：这些安排也常常破裂)。首领诸家庭唤作“知府”(汉语意指“地方行政长官”)，在它们当中，继承关系历经数代建立起来，这导致首领职位的一种独有的家户变更，以及对谁与谁共寝的更严限制。

蔡华描述、分析、再描述了更大的母系群类与家户内部结构，前者不过是保持血统连续的标志工具，后者涉及精心的座位安排、仪式义务和男女的双重领导权。他描写了房屋的物理构造、亲属间的各种宴请和送礼以及关乎繁衍的种种信念(男人像雨水浇灌草木一样“浇灌”女人，那是对需要子女使自身绵延不绝的女方家户的一种“施恩”之举)。

但是说到底，“走访……是必要的、基本的，是这个社会的卓绝的性生活模式……人人都不得不遵守它，它的实践不但是个体意志决定的……也是社会强制决定的。”

## 二

然而当人们准备订票直飞云南之际，一个令人烦恼的念头冒出来了：这一切可能是真的吗？无责任的性生活？多个性伴侣？没有嫉妒，没有诘责，没有姻亲？两性平等？频频幽会的一种生活？听起来像是嬉皮士的美梦或法威尔的噩梦。我们最近学会了——如果不是早已懂得的话——提防关于暗昧而遥远的人民的人类学故事，据说他们的思想和行为不仅不同于我们自己的，而且简直像是对它们的颠倒性的哈哈镜式的扭曲：极为机械的夏威夷行仪者、凶残的亚马孙猎人、品行败坏的伊克人、“从不发怒的”爱斯基摩人、无私的霍皮人、柔顺的萨摩亚少女等等。这样的故事真真假

假，大多数情况下争论在继续。但是如果连最著名的中国故事讲述者马可·波罗(他在1298年的《游记》一书里有一段隐约提及纳人的乱交)，如今也被指责从未踏足此地，这一段颠乾倒坤的奇风异俗能逃过怀疑吗?

就问题的确凿事实而言，似乎没什么置疑的余地。蔡华现为北京大学社会人类学教授，过去就读于法兰西学院的社会人类学实验室，他这本书由该实验室的创立者列维—斯特劳斯和牛津大学前社会人类学教授罗德尼·尼达姆作序推荐，前者称“蔡华博士对西方人类学贡献卓著……而今纳人在人类学文献中赢得了一席之地”，后者称“这部民族志一丝不苟，切实可信，睿见迭出”。 53

蔡华在纳人中间度过了大约两年时光，虽然他是汉人，却似乎已经熟练掌握了纳人语言。他在5个村庄(65户人家，474人——纳人总人口约3万)进行了系统访谈，耐心构建起他们的谱系，把阿夏关系制成表格。(女子冠军号称有150个情人，男子冠军则有200个——也许阿鲍竹终究弄错了。)他通读了关于这个群体的广博汉文史料，从较近的汗牛充栋的政府报告和调查，到清(1644—1911)明(1368—1644)两朝，一直回溯到就本地区而言几乎渺不可考的元代(1279—1368)。他周游了这一区域，检讨了关于母系制度的(有点淆乱的)人类学文献，起码简略地探讨了各种附带问题：土地占有制度、迁移、贸易、族群关系、民间偏方、首领权和国家政治的当地渗透。无可怀疑，他确实脚踏实地。

然而，在对纳人的轻快、专业、观念上自闭的叙述中，某种难于界定而无比重要的大事却不见踪影：叙述的中心就有一个锥心的漏洞，一个沉重的缺欠。我们几乎无从听闻纳人生活的色调和脾性，他们性情的特点、他们经验的曲线，除了少许仓促、粗略的附带评论以外——这里一条轶事，那里一段插曲。浑不见(或几乎不

见）个人感情和私人判断，不见希望、恐惧、异议和抗拒，也不见幻想、悔恨、骄傲、幽默、失落或失望。说到底，我们最想回答的问题，蔡华民族志的详情细节一而再再而三地引出的那个问题，即“做一个纳人是怎么回事”，却大体上被置之不问。留给我们的是由规则、制度、习俗和实践构成的紧凑而井然有序的一个世界，一种“亲属系统”。

难道这就够了吗？作为一种生活方式、一种在世存在方式的“纳人特性”（Na-ness），无论如何是远为广泛、参差不齐、不稳定、表达模糊也不好表达的事物。它是一种心绪、一种气氛、一种弥漫在事物之上的光泽，它很难描述或系统化，不可能拘限于扼要的范畴。孩子们在那些紧密的、充满性伪装和乱伦忧虑的小家户里，被母亲那些终身相伴的兄弟姊妹们养大，他们是怎样转向把自己视作乐此不疲的性阴谋家的——如果是女人，就在床头守候；如果是男人，就在黑夜里摸索？那会对他们总的能动意识、认同感、权威感、愉悦感和信任感产生什么影响？在如此背景下，“两性平等”意味着什么，又能意味着什么？

54

蔡华轻描淡写地把 *çia* 翻译成“爱”，但是对于床笫之间和之外发生的性爱之事，却不曾给我们做过哪怕是传闻的或二手的描述；它真正表示什么意思？没有爽约吗？没有肉欲的新花样？没有精神错乱吗？没有性冷淡吗？没有越轨行为吗？关于“吐露”私情，关于“不好相处”的母亲，这一切又是怎么回事？纳人生活的情感和道德的表面结构当然至少与他们的择偶习俗和收养实践一样非比寻常。可是对此我们只得到一些泛泛的感觉；一些暗示和惊鸿一瞥，在通往“睿见”的路旁紧张地一笔带过。

不能——或不愿，二者很难确定——直面纳人生活棱角不够分明的方面，这可能部分归因于我们现在所称的蔡华的“主体地位”

(subject position)。作为汉人，他在想必是世界上家族意识最重、道德说教最浓、最拘谨讲礼的社会之中长大，然后运用西方语言表达的“科学”去研究一个似乎可以想象的非汉社会(加之它在中国)，这样一来，蔡华的工作就很艰巨了。本来这种困境是所有田野人类学家共有的，即便那些在没这么戏剧化的环境下工作的人类学家亦然，真正的摆脱之道是不存在的。问题在于蔡华好像浑然不觉困境的存在——“纳人的制度”经由中国人的感知，通过置于“人类学文献”之中而走上“嘉惠西方”之路，这引发的问题不止涉及那些制度，还涉及那些感知和文献。

真要有“亲属系统”这种东西的话，它也是受制于文化的一个概念，恰好是“亲属系统”观念或许尤其构成了问题的很大一部分。它可能抑制我们对纳人这种民族的感知，他们的世界与其说是以宗谱联系的有序化或血统的稳定化为中心，不如说是以性活动的成形和两性对称为中心；它也可能像蔡华那样把我们引向一些陈旧的学究气问题，比如核心家庭的自然性、居住规则的功能，或者婚姻的恰当界定等等。

已故的“符号人类学家”戴维·施奈德(David Schneider)，在这个主题上钻研一辈子以后开始相信，他这专业对“亲属关系”、“表达亲属关系的土话”和“以亲属关系为基础的社会”的执迷，是生物学主义带来的某种根本性谬误，是闭目塞听、害怕差异。他说：“人类学的第一要务，**其他一切任务的先决条件**，是理解和阐述构成某一特殊文化的那些符号、意义及其构型。”[1]如果他言之成理，那么或许蔡华对纳人的精确、细致的描述之印入人心，与其说是因为它搜罗和称颂的制度怪异，不如说是因为它任其溜走、只让人管窥

55

---

① David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, 1984, p.196. 着重号系原文所加。

一斑的那个世界。

那个世界数世纪以来一直抵抗要让它与周围世界——即汉族礼仪——一致的企图，如今看来它终于要冰消雪融了，因此这更加令人悲伤。对纳人的压力一直持续不断，想叫他们像正常人一般循规蹈矩、合乎道德地择偶。早在1656年，清朝被“蛮人”部落的继承问题所苦，下令包括纳人在内的这种部落的首领必须按合乎规范的方式结婚，生育出合乎规范的儿子、孙子和堂兄弟，以便合法地继承他们的官位。

这一规定的执行程度因不同朝代的力量和利益而随时间变动。但是，汉人的一些规矩，比如从夫居（夫妻住在丈夫父母近旁）、父系制（父系亲属关系居于中心）、一夫多妻制（可娶几房妻妾）、成文家谱和“祖先崇拜”（纳人将死者的骨灰不太讲究地撒到山那边）等，侵入了纳人社会的上层，这就提供了一种可供选择的文化模式，那是大多数纳人想方设法要拒之门外的一种模式。首领家庭的成员、有些富裕平民和外来移民，开始结婚以保全他们的财产，确立他们在更广大的中国社会的地位。但是大多数人我行我素，尽管他们一直被斥为“原始”、“堕落”、“落后”、“淫乱”、“肮脏”，而且性病缠身。（这最后一种说法，过去和现在都多少是真实的。“超过一半的成年纳人有梅毒……很高比例的女人无生殖力……人们变得畸形残废……人口停滞。”）

中央发布命令，边地躲避管制，这场文化游击战断断续续打了近三百年，直到1950年代共产党的到来使事情更成了当务之急。[1]共产党认为走访的传统是“‘一种落后、原始的习俗’……违反了

① 当然共产党是在1949年掌权，但是1956年前纳人地区实质上受土司的控制，这一年共产党建立了自己的地方政府，在这块区域派驻汉人政治代表，有效结束了传统土司制度。

中华人民共和国婚姻法…… [还破坏了] 工作中的生产力，因为男人们不想别的，就想着逃工去走访女人。”党针对这一传统的第一个举措，就是颁行旨在鼓励组建核心家庭的一种规章，把土地分配给愿意建立和维持这种家庭的男子。结果行之无效(“纳人男子不想拥有自己的土地，政府理解不了这怎么可能”)，于是在大跃进期间，政府进而采取全面强制措施，利用结婚证制度“鼓励一夫一妻制”，这一措施“承教于”两组民族学家的建议，他们执意认为，“通过计划”，纳人男女能够被引导建立作为经济单元的核心家庭并共同养育孩子。虽然这稍微成功一点(蔡华的“样本”里有 7 对夫妻正式结婚)，但是面对纳人对奖惩的不以为意，它也很快停顿下来。 56

小胡萝卜加小棍子的办法未能奏效，“文化大革命”初期(1966—1969)开始把这个问题看得很严重。永宁人民公社致力于“破四旧”(旧风俗、旧习惯、旧思想、旧文化)的全国运动，宣布“不知生父是谁”是“可耻的”，颁布简单的规定，将婚姻关系强加给结成明访关系的村民。但是这同样归于失败。干部一走，夫妻就散了。

最后在 1974 年，云南省省长宣称：“改造这种古老的婚姻制度要纳入意识形态领域里的阶级斗争框架，因而构成上层建筑领域里的一场革命。”(我们几乎可以听见纳人的集体惊疑声：“啊？”)立法如下：(1)凡是五十岁以下、走访关系“持续较长时间”的，必须立即去公社革委会登记结婚；(2)凡是育有子女的妇女，必须公开声明他们的父亲是谁，把他带到革委会登记结婚；(3)未经官方批准的离婚人员，将暂缓发放年度口粮；(4)任何非婚生子女也将不予口粮，必须由其生父抚养至十八周岁；(5)禁止一切明访或暗访。

靠了地方武装部队的连夜集结和知情人的检举揭发，这看起来总算要奏功了，虽然是勉强、短暂的：

> 区政府拉了一吉普车的结婚证到永宁人民公社。村民们一次十对二十对地集合在村子里……干部要让他们在结婚登记表上按指印，再发给他们结婚证……[举办婚礼的]日子到来时，马拉大车被派到各村，将“新婚夫妇们”载到政府……他们各自收到一杯茶、一盒烟、几块糖果，然后大家一起跳传统舞蹈。政府称之为“新式结婚”。

它新倒是够新了，但对纳人却是毁灭性的。“中国没有其他族群在‘文革’期间遭受了和纳人一样的浩劫，”蔡华罕见地笔端溢出感情。“要理解这起改革给纳人社会造成的灾难，只需设想一下在我们社会进行一场逻辑相反的改革就够了。”

57

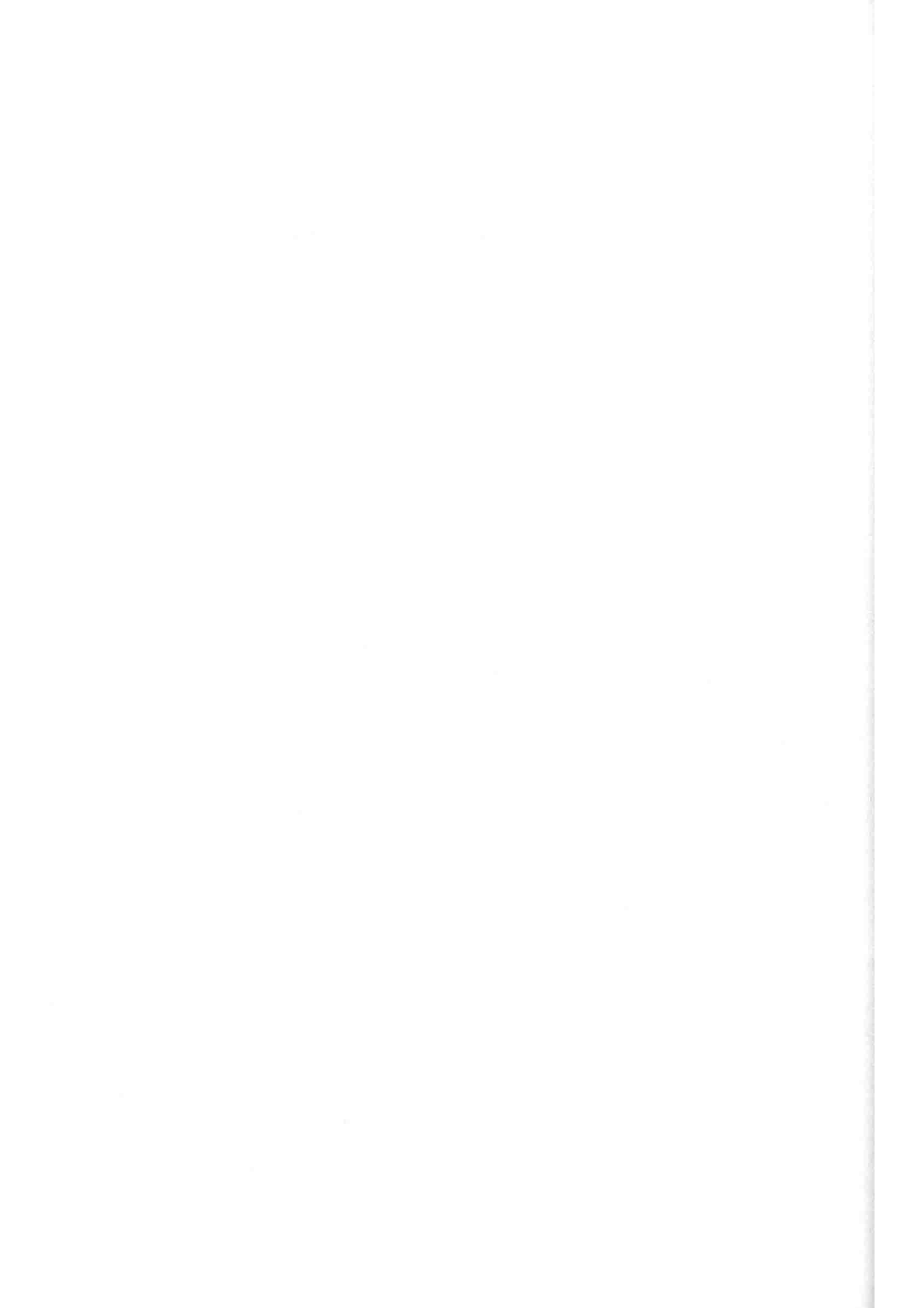
> [蔡华的一个报导人说]那段时间太紧张了，我们成天想着这件事。谁也不敢去暗访。从前，我们都像公鸡一样，去勾引能搞到手的任何女人。每天夜里我们起码要去一个女人家里。但是那场运动一来，我们全吓坏了。我们不想结婚搬去别人家里住，结果我们再不敢走访任何人。因为这个，我们歇了好几年。

1981 年，不发口粮、公开生父等苛刻措施有所缓和或不再执行，重心转向了“教育”亦即“同化”手段。特别是公立学校系统的扩张正导致纳人迅速而彻底的汉化，在那个系统里，“所有教科书都浸透着汉人观念和价值”。今天——或者至少在 1992 年——学校有电影和其他“现代”舶来品相助，正在实现政治高压未能实现的

东西：“纳人特性”（Na-ism）的萎绝：

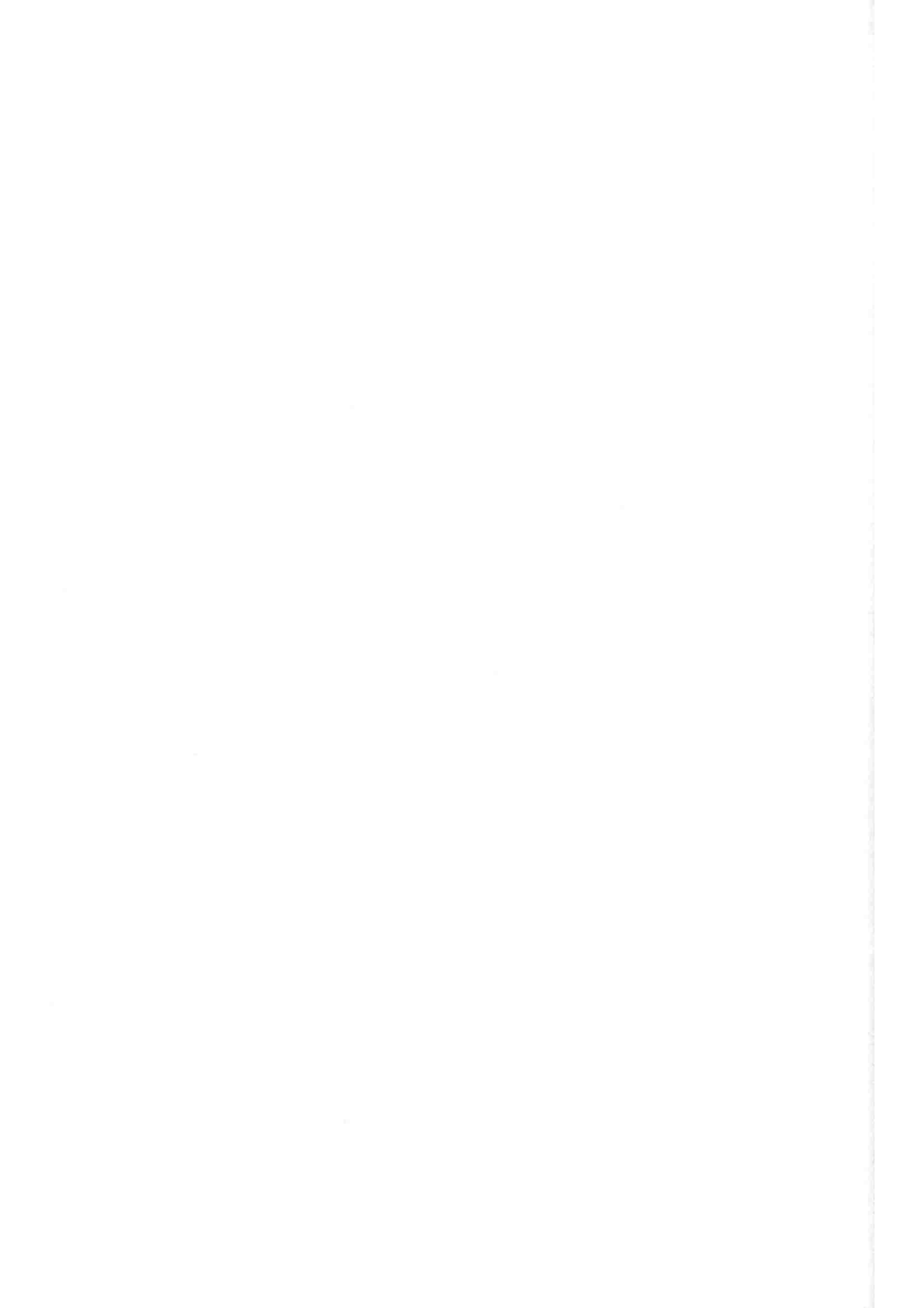
> 学生从中学毕业时，必须填一张表，其中有一栏需要他们的户口信息。他们填不了询问父亲姓名的表格空白，突然间意识到他们没有父亲，而其他民族背景的同学有。有些纳人学生——往往是最优秀的——找一个僻静之地悄悄大哭一场……[学校传递的]讯息很明确……唯有一种文化是正当的，那就是汉文化。

跟在别处一样，政权最害怕的不是纵情恣欲，甚至不是伤风败俗。它最怕差异。



# 第二部分

# 伊斯兰国家与民族的流变



## 1971

# 寻找北非[①]

物理学家、小说家、逻辑学家和艺术史家一段时间以来都已认 61 识到，我们所谓“实在的知识”是由我们一手塑造的“实在的表象”组成的。这点在社会科学中刚刚开始为人理解，而且仅是残缺的理解。研究者不但助成对其研究对象的描述和分析，还助成对它的创造，这种观点仍然容易被一种意识所掩盖，后者认为人类关系区域档案、盖洛普民意测验和美国人口普查是被记录下来坐等人们去发现的事实库。在艺术领域，置身事外的观察者已被降低为一种次要的清规，在科学领域则已降为无法达到的极限状态。但是在社会学、人类学和政治学的许多领域他仍谬种流传，假装成一个做着可能行为的真人模样。

这些研究者在别的方面自我意识极强，却不曾反思他们先是建构其对象继而审视之的那种方式，部分原因在于这个议题普遍地与偏见问题混为一谈了，后者并非不重要，却远不如前者有深旨。用

① 最初发表在 *New York Review of Books* 16，no.7(1971 年 4 月 22 日)。那里讨论的书包括：Ernest Gellner，*Saints of the Atlas*；William B.Quandt，*Revolution and Political Leadership：Algeria 1954—1968*；Paul Henissart，*Wolves in the City：The Death of French Algeria*；and Jean Duvignaud，*Change at Shebika：Report from a North African Village*。讨论的电影包括：*The Battle of Algiers*，由 Gillo Pontecorvo 导演；*Ramparts of Clay*，由 Jean Duvignaud 编剧，Jean-Louis Bertuccelli 导演。——原编者注

公共语言掩饰私人偏见，这当然是社会科学研究的一桩苦难，在有些人看来其实是它的天命。

但是在对“价值中立”的腻味争论和对他人先入之见的虔诚揭露之外，是不可靠的叙事者为小说、互补原理为物理学、《罗生门》为常识所提出的更令人烦恼的问题：假如我们之所见很大程度上是我们用来使之可见的工具的反映，我们如何在工具之间进行选择？如果某人依旧相信事实是天生的而非人造的，意见的差异归结为知觉的差异，那么对他来说，察看一只乌鸫的 13 种方法有 12 种都是多余的。

62

从最近一系列对当代马格里布（Maghreb）——即西方所谓“北非”——加以社会学把握的绝望尝试来看，意见差异不能还原成知觉差异。世界的这个地区什么都像，就是不像它自身（托克维尔第一眼看到阿尔及尔，就想起了辛辛那提），它有一种超凡的能力，引诱人们应用社会如何运转的标准观念，然后再让它们失效。

学术专著、社会实在论的纪实、纯文学的随笔等竞相发展一种表征形式，借以捕捉和传达马格里布社会。人们豁然认识到，尽管社会无疑独立于社会学家的活动而存在，但社会学不是这样；这一认识的最初后果是体裁激增，其次的后果——尚微茫难辨——则是针对现代文化其他领域里早早流行起来的表征模式的那种极端实验态度的发展。

如所预料，学术研究——《阿特拉斯的圣徒》和《革命与政治领导权》——极少受到这般影响或打动。盖尔纳（Gellner）和科万特（Quandt）是旧派信徒，他们一方面相信仍然存在着珠穆朗玛峰那样的“外在于斯”的客观之物，另一方面也相信有一套分析性的抽象概念，成于科学家之手，意在描述那个客体。研究即在于经验性地调查抽象概念对客体构造的适切性。而科学著作就是研究结果的系

统呈现。

纪实——无论是以电影的形式，如《阿尔及尔之战》，还是以杂志散文的形式，如在《城市狼群》一书中——的制作人，甚至可能更受缚于这样的观念：社会实在直接呈现给他们，最要紧的事情是小心翼翼、态度得当地观察它。但是他们至少意识到，为了把观感传达给别人，某种人为技巧是必不可少的——在彭特克沃(Pontecorvo)是对四十年代新闻片的模仿，在埃尼萨尔(Henissart)是《新闻周刊》万里行的戏剧化。

只有迪维尼奥［(Duvignaud)显然还有他的电影改编人贝尔图切利(Bertuccelli)］懂得，人为技巧来得早得多、深透得多。在他的书里，也在由此摄制的电影《土城墙》那大不一样甚至反差鲜明的风格中，他对北非村庄生活的描绘本质上是小说，是他曾向自己讲述、而今又转告别人的故事。迪维尼奥“基于生活的虚构”中没有留下多少科学认识的完美感知观，至于世界析分成种种事实那一松快的观念更是一丝不剩。

63

北非甚至没有析分成种种建制。马格里布社会之所以很难摄入焦点并留在那里，就因为它是一大堆小集团。它没有被切割成组织有序的稳定的大集团，如政党、阶级、部落和种族等，卷入争夺支配地位的长期斗争。它没有被集中和操控着社会权力的结构严密的官僚机构所统治，没有被寻求改变游戏规则的宏大意识形态运动所驱策，也没有被一群抱残守缺的老顽固圈闭在僵化的权利义务体系中。

这些特点在第三世界其他地方也很突出，它们当然暴露在生活的表层。但那仅是表层而已。谁要是再往深里挖(大部分外国观察者经常这样，但国内观察者极少如此)，他就会发现这个社会在他手上不断破碎。家庭、村庄、氏族、阶级、宗派、军队、精英、国

家，这结构套着结构，细细打量之下，原来是特别的一簇微型权力系统，一团不稳定的微观政治，它们竞争、联合、积蓄力量，很快扩张过度，又碎裂了。

社会秩序是一些实用主义小派系的战场，它们聚集在这个那个主宰人物周围，与之同兴亡，常常是其兴如昙花一现，其亡如春梦无痕。这种小派系在摩洛哥的高阿特拉斯山和突尼斯的大草原比阿尔及尔多少稳定些，不过其间差别仅是相对的。北非的社会分裂线处处可变，也在不停地变。

忠诚的这种时时重组给社会描述造成了诸般困难，盖尔纳对此的反应是感觉在那下面半藏半露着一个不变的、成型的基本计划(ground plan)。由于他的研究对象是一个柏柏尔部落(阿罕沙)，他的训练是英国社会人类学的，他的社会秩序观念是有机论的，所以他所感觉到的计划是谱系的。

据盖尔纳所言，尽管花招和阴谋所在多有，血还是浓于水的。不管社会生活表面多么不规则，它是在亲属关系网内上演的，是后者制约着它，赋予它意义。有一句著名的闪族谚语说："我与我亲兄弟作对，我亲兄弟和我与堂表兄弟作对，我堂表兄弟和我与外人作对。"这定型成一组嵌套的世系和宗族，是阿罕沙社会的基本组织原则：

> 有人或许会问，社会是否……实际上不比系谱和排列(alignment)所显示的齐整树状群体模式善变多少。这样的结论大谬不然。……(系谱的)组织展现出一系列力量组合，不仅有习俗、情操和仪式所认可的，更有力地，还有共享利益所认可的，那种利益为冲突爆发时的联盟和敌对、援助和打击提供了基准。算计、感情、新利益、外交妙策可能不时造成最终的组合一朝背弃；

64

但是最初的坚强假定是，对部落和氏族的忠诚会坚贞不渝，若非如此其他诱惑物必定早已各施神通了。

麻烦在于这样的“诱惑物”似乎总在“各施神通”。“最终的组合”似乎不止一朝背弃，而是朝朝背弃。如果谁以“我的堂表兄弟和我与我的亲兄弟作对，外人和我与我那一大群偷马的亲戚作对”的原则理解北非社会，包括盖尔纳那个多少有些特殊的样品，那么他可以思考得同样深入，或许更加深入。

亲属联盟的确在北非社会组织中发挥了作用，特别是在乡村环境下，但是它们并没有什么特许地位。将它们提高到偶被违反的基本法的“宪法”层次，是将北非社会生活的实际流动降低为一堆任加解释的特殊个案。这是盖尔纳身上发生的事情，如同他那起初模型规整的大作的外表裂解为碎片化评论的一览表。当他继续写下去时，“齐整的树状模式”变得越来越难以察觉，到最后似乎被“算计、感情、……利益……妙策”完全压倒，而书的内容也衰损为对有关特殊的定居点、群体乃至个人——即微观政治形势——的特殊事实的逐一描述。

这本书整个说来展现了一项过度规划的事业富有教训意义地失控的画卷。虽然从一种观点看来，这证明盖尔纳敏锐得超越了他的原则；从另一种观点看来，它说明解释北非社会纷乱局面的最佳办法不是拿一套寻找实例的精巧理论安在它头上。

不过，如科万特论阿尔及利亚革命的那本书努力展示的，科学机会主义也不见得卓有成效。科万特没有抬出某一套有序组织的先定原则，看它们在事实界进展如何；他以多少是日常的、“常识的”语言描述他所探究的社会过程，即自 1954 年革命爆发到 1968 年布迈丁政权巩固这期间阿尔及利亚政治精英的演变，然后把特设的范

畴图式和一般假设拼拢起来，由此理清并解释那个过程。

这带来了高于盖尔纳方法的灵活性，读者觉得不那么茧缚于概念的铁笼里。但是它也导致更强的折衷主义。虽然那些图式独出心裁，那些假设差不多无懈可击，但它们几近于是在重述一个事实：阿尔及利亚精英中的敌对行为和柏柏尔部落中一样无处不在。重述所用的措辞在剑桥和圣莫尼卡也很时髦，以致哈罗德·拉斯韦尔(Harold Lasswell)和丹尼尔·勒纳(Daniel Lerner)在该书序言里宣称，它们是“政策科学的新生语言”。

65

呜呼，这种语言依旧是初生的，即使不说是发育不成熟的：它是清一色的陈言和允诺。科万特把阿尔及利亚精英的分裂归因于其成员在民族主义发展的不同时刻加入进来，从而对政治本质具有不同观念，如“自由主义的”、“激进主义的”、“革命的”和“专家治国论的”观念。他把政治不稳定归因于争权的人自然而然力求吸引尽可能广泛的支持者，而掌权的人既然不得不支付酬劳，同样自然地力求将其基础紧缩为“最小获胜联盟”，从而当多余的支持者被抛弃之际造成失望、怨愤和持久的敌意。他还把政府往往低效无能的原因归咎于阿尔及利亚人普遍具有的特征：高度的不信任，夸张的荣誉感和对权威的宿怨。

或许这一切不无真实之处，即便只是我们从“鸦片让你入睡是因为它含有催眠力”之类陈述中得到的那种真实。科万特像盖尔纳一样，汇集了大量有用信息。但是人们总该可以期望，这门 *scienza nuova*(新科学)会带来更多的东西、更坚实的结论，而不止于说，

> ……阿尔及利亚领导人最终可能要么创立一个威权政体，不对人民负责；要么创设一个较为开放的政治过程，容许较多的民众参与。精英极度动荡的后果之一在于，人们几乎不曾对政治体

制的性质做出什么不可逆转的选择，阿尔及利亚政治发展的阻碍和前途都根源于这一形势。

简言之：“有生活就有希望。”

无论如何，这些专著要绘制北非社会的蓝图，以便再现它们号称在它的运动中发现的那种形态，而纪实的现实主义者们则建构起朝向同一结局的浓重叙事线条和严谨剧情推进——娓娓动听的故事。电影《阿尔及尔之战》和《城市狼群》一书至少形式上都是社会惊险故事，历史人物是故事主角，历史事件是故事情节，历史结局是道德教训。它们把生活描述得比实际上谋划得更好——它的意义是成文的、自我表白的、一望而知的，由此获得它们的事实直观和自然启示的氛围，让人感到真理被表述得干净利落。

66 这其实并不是反对它们的理由，就像图解式表述本身不是反对盖尔纳和科万特的理由一样。彭特克沃的电影对法属阿尔及利亚之终结的起因是怎么回事，提出了有力的、就我们所见并不乖违的看法；至于埃尼萨尔的书，撇开它那情节剧的某种弱点不论，则对法属阿尔及利亚之终结的结局是怎么回事，提出了鲜明的观点。二者的故事都野性淋漓，但是前者是豪壮而浪漫主义的，后者是庸碌而浪漫主义的。

这样讲故事的局限一清二楚：表层的社会生活之流——1956—1957 年和 1960—1962 年间的现实事件——不能以某种方式使之可说的东西，就是不可说的。一旦你设计好了故事情节——法国将军雅克·马叙的昨日的抵抗运动（*résistance d'hier*）与阿尔及利亚将军本·穆西迪的明日的抵抗运动（*résistance de demain*）之间的讽刺性对抗；狂乱地找寻方向时的妄语厥词，它对孤傲的萨朗将军刺刺不休，那是个看上去像佛像般神秘的人——你就要坚守它，这一媒介不是适合

传达讯息而是使讯息贫乏的可能性变得很现实。

在《阿尔及尔之战》里，这导致对“是什么把旧城区起义凝聚起来”的一种过度列宁主义的看法，它强调革命精英的作用。于是不同私人联盟和私人敌对——更别提私人动机——的不和谐音就未能被洞察到，民族解放阵线（FLN）当时就是这样的杂音。这部电影甚至也没有认识到，真正存在的是这种杂音而不是游击队组织端整的金字塔，后者是扮演马叙的那个人像某军事学院教官那样在黑板上画出来的，也是该电影意在让剧情轮廓分明而接受为事实的。

在《城市狼群》里，这又导致故事视“秘密军队组织”（OAS）为一伙亡命之徒；该书完全不关心土著人口，这显然是因为埃尼萨尔对其一无所知，但或许也是因为把他们涵纳进来会破坏叙事线条。OAS 怎样从殖民地阿尔及利亚的欧洲生活模式中生成并整合在里边，这几乎隐没无迹，为表面现实主义的细节做了牺牲。虽然彭特克沃的电影是卓越得多的成就，是有着经久活力的杰作，但是这两部作品有个共同缺点：由于十分在意让西方人感到有趣，它们使得描述出来的东西看上去似曾相识。缺乏敢于枯燥乏味的勇气，它们在向我们呈现一种非我族类的社会现实上也就只能做到这一步了。

不是枯燥乏味本身而是甘冒乏味之险的意愿有用处。让·迪维尼奥的作品之所以比这些专著和纪实远为令人悦服，在于他意识到，从外部观察者直面北非时所拥有的经验过渡到一直生活在那里

67 的北非人的经验，这是一种复杂的、暗藏危险的过渡，必须要有非常手段料理它。这种对仅仅看见眼前之物（及看后表达出来）的困难的强迫性忧思，令他的《谢比加的变迁》一书和在它基础上拍摄的电影《土城墙》有点考验人的耐性。该书是一部田野日记，内含焦虑地拐到它自己头上的社会学训诫；影片则是活人造型（*tableau vivant*），一部简直不活动（move）的“活动影戏”（movie）。迪维尼奥

的才华不在于逻辑优雅或叙事力量，就此而论也不在于博学多闻或描写准确，而在于对寻常事物的飘忽微妙之处的感觉，这是社会学家中稀有的才华。

《谢比加的变迁》是众多美国学生如今正在敦促他们学校举办的那种野外教学项目的记录。迪维尼奥那时（1960—1965）是突尼斯的社会学教授，挑选了若干大学生（五年间有 15 人），组成小组跟着他，去一个村庄每次待上几天或几周，那个村庄即便就北非来看也是千疮百孔，一副世界末日景象。

学生们全是“新突尼斯人”——极度西化、极度意识形态化、极度城市化。只有一人好歹在南方生活过，她是位旅行者；尽管有十人祖父母是农民，可是仅三人依旧保留着重要的农村关系。教授本人四十岁出头，是个巴黎知识分子，拼命想调和列维—斯特劳斯、萨特和雅克·贝尔克的思想。对于伊斯兰教、阿拉伯文化或北非历史，他显然只具备皮毛知识（从文本看这并非一目了然，但他似乎连阿拉伯语都不会说），驱使他的是一种强烈愿望，要让突尼斯精英了解他们自己对本国的看法有什么不足。最后，这一切希冀和注意力所系的对象是一小群贫穷的佃农及其妻孥，总共有 250 人左右，他们在衰退、恶化的边缘经济中笨拙地鼓捣着一种解体传统的残片。

因而迪维尼奥的书的宗旨不是社会描述本身。他在一篇方法论附录里宣称已实现谢比加村庄生活的“总体乌托邦重建”，尤其援引福楼拜、乔伊斯、赫尔曼·布洛赫和杜鲁门·卡波特以为矩范。（“假如巴尔扎克和狄更斯今天还在世的话，他们会成为社会学家。”）但事实上，他对那一生活的描绘是轶事风格的，不系统，不时地还固执成见。

它的宗旨也不指向社会变革。迪维尼奥想要理解在谢比加之类地方变革如何发生，但是除了他本人和学生们给村民添了麻烦之

外，他没有试图干预他们的生活。他无心拟订规划或制定纲领，只关心造成心智的改变——学生们的心智，谢比加村民的心智，还有他自己的心智(虽然说来也怪，他没有这样明言)。

68 在这方面，他认为他的微观试验大获成功：

> 我们在谢比加度过的五年时光，无论是对村民们而言还是对城里来的研究者而言，都是一种真正现象学的变迁经验。也就是说，各方赖以构想变迁——如果他们毕竟构想过的话——的根本心智范畴，恰因这项研究之故经历了修正。研究变迁的项目成了……变迁本身的范例。现象学家认为行动者呈现的概念实在也许是社会生活的最根本形式，对他而言这是一种戏剧性的经验。一个已经丧失了……它的集体认同的村庄，渐渐成为变迁的主体和某种历史的主体，那种历史主要在未来。

有个学生被当地习俗的“非理性”激怒了；就因为村民们对地方圣祠讳莫如深，他发现自己被吸引到对它的调研之中，虽然斩获不丰，他确实洞彻了一点：何以村民们那么坚定以致他不该多事。另有个女孩，她的父亲希望她去巴黎深造，那才符合一位民族英雄和政府高官千金的身份，而不是在“这蝎子窝”里挣扎；就在抵拒这种希望的压力下她垮了。还有个学生被村民们希望他为他们做的事情与他能为他们做的事情(基本为零)之间的差距折磨得意冷心灰。

村庄方面，扰动更形深远。有一个小姑娘是孤苦伶仃的仆人，被突尼斯来的姑娘们的榜样冲昏了头脑，自学识字读书，梦想和研究者们一起离开这里；可是当她说出这一梦想时，其他女人们说她疯了，把她的志气碾得稀烂。研究团队在一本大众杂志上发表了关

于这个村子的图片评论，它传回村里来，让村民们第一次从外部观看自身，（相当脱离现实地）张大了他们在世界上的重要感。村里的男子们受雇于政府开凿石料，他们以为是为修葺他们的房屋，当他们得知那是为巡视到此的官员和宪兵修建住所时，发动了一场抗议运动。这是他们记得村里发生的第一起集体政治行动。

迪维尼奥说，学生们变得越来越"现实主义"，村子则越来越"意决志坚"。前者抛弃了突尼斯精英的专家治国论乐观主义，赞同更公正地评价政治计划和社会现实之间的鸿沟；后者"被呼吁……摆脱消极的碌碌无为和怨天尤人状态，唤起它自身的存在意识……找到它的自我认同……变革的期望较之既往日趋强烈和急不可耐"。于是，内心改造过程就在微观层面上试探性地开启了，一般地、决然地讲，如果突尼斯想要变成它冒充的那样子，即是有活力的，那么该过程将不得不发生：

69

> 谢比加的潜在活力是不容置疑的。相反，它的人民比城市工业郊区的居民具备更大的能力，足以创造新的社会结构并务实地适应之。他们所感受到的期望和挫折及其戏剧性的表现，实际上带来了创造的恢阔可能性……谢比加是个"社会电子"，如果给它工具，它就能凭一己之力创造新局面。

这很振奋人心，但听上去有些美国味——假如可以这么说的话。它是一幅动人的图画——把有特权的孩子们带到现实，激起一个沉睡村庄的生气；当迪维尼奥为了活力的蛛丝马迹穷搜事件的细枝末节时，这幅画就被敏锐而有想象力地绘出来了。但它是确凿的吗？变迁是现实的、活力是真实的吗？抑或不过是出于义务感的情绪使之貌似如此？有趣的是，电影《土城墙》暗示迪维尼奥本人

可能不太确定。因为这部电影虽然钩摹了同样一些事情，但它呈示的不是内心活力和有意识变革的图景，而是基本停滞的一个社会里的当下的、很平常的疑虑忧惧。

研究者的身影完全从电影中消失了。谢比加被描画为与世隔绝、自我专注的。孤女的反抗、石匠的抗议、山里的孤独采盐人的失踪，全是意象主义地呈现的：老妇人拿羊血撒在女孩脸上；石匠们在三天的无声抗议后站起身来，露出他们当中的尸体；采盐人的马独自回来。它们不过是大体稳定的生活之流中的偶发事件，好比大草原上的小股沙尘卷扬，总会刮起来几秒钟，然后瞬间消散了。电影的节奏是缓慢的，视角是外部的，这从直升机上显示出来——在最后一幕里，当它飞离谢比加时，镜头照着女孩隐入大草原。甚至标题的改变也提示着，重心已从开放和变迁转向稳定和封闭的性质。

电影拍得很出色，它决心为了让少数人知情不惜冒让多数人厌倦之险，在这方面勇气可嘉。它从那本书改编而成，却终究不是对该书的否定，毋宁说是该书的一部分，是对它的补充。日记和活人造型某种意义上组成了单部作品。这是一部你也得阅读原著的电影，不是因为它是按照某种图片速记法制作的，从而存在理解不透之痛，而是因为两者合在一起，再好不过地同时说明，理解北非社会多么困难，那种理解之中必须设法包含某些矛盾之见。

70

因为那个社会既充满运动又几乎不动。虽然没有几位社会学家乐意从事表征形式的实验，迪维尼奥在贝尔图切利的大力襄赞下，却正好让我们看到了这样东西，尽管他有着作为学者的局限性。

# 1975

## 伊斯兰的奥秘①

伊斯兰是什么？ 一种宗教？ 一种文明？ 一种社会秩序？ 一种生活形式？ 一段世界历史？ 仅靠共同礼敬穆罕默德和古兰经而联在一起的一堆精神态度？ 若是有一样传统，从塞内加尔和坦桑尼亚穿越埃及和土耳其抵达伊朗、印度和印尼，从 7 世纪延续到 20 世纪，吸收利用了犹太教、东正教、古希腊哲学、印度教、阿拉伯异教、西班牙唯理智主义和古代波斯密教，催生了从阿拔斯到奥斯曼的至少半打帝国，先后表现为律法主义的、神秘主义的、理性主义的和祭司主义的：这种传统显然是不易概括其特征的，尽管人们再三再四地这么干。 71

马歇尔 · 霍奇森担任芝加哥大学社会思想委员会主席，一直到他 1968 年 57 岁时英年早逝，他的名作如今终于出版，代表了用英语通盘论述伊斯兰现象的唯一严肃尝试。 他称伊斯兰是一场“历险”，那或许同称之为任何东西一样有理。 苦差事在于发现它是何种历险，作为热忱的贵格会信徒，霍奇森带着那一教派全盛时期所

① 最初发表在 *New York Review of Books* 22，no.20（1975 年 12 月 11 日）。 那里讨论的书如下：Marshall G.S.Hodgson，*The Venture of Islam*：*Conscience and History in a World Civilization*. *Vol*.*1*：*The Classical Age of Islam*；*Vol*.*2*：*The Expansion of Islam in the Middle Periods*；*Vol*.*3*：*The Gunpowder Empire and Modern Times*。 ——原编者注[中译本见马歇尔 · 哈济生：《伊斯兰文明》，李建弘等译，台湾商务印书馆 2015 年版。 ——译注]

常有的博学多能、求全责备和坚定常识，奋力投入这项任务。

他的第一步是从研究伊斯兰的西方学者即阿拉伯问题专家那里拯救它，第二步是从它自身的学者即乌理玛或穆斯林宗教领袖那里拯救它。阿拉伯专家有种成见，那是19世纪欧洲东方学的产物，它认为阿拉伯初期即麦加和麦地那的开创岁月确立了真正的信仰，72 后来的发展形态，如波斯的、苏非派的、西班牙的、蒙古的、印度的等等，充其量算是支与流裔，弄不好就是颓风末流。在阿拉伯专家们眼里，伊斯兰文化被等同于“形成于阿拉伯语当中的文化”，而叙利亚的、波斯的或希腊的文化要素被视为“外来的”，尽管它们其实形成了后来组成古典穆斯林社群的绝大多数民族的先祖文化传统。

说伊斯兰是“阿拉伯精神”的表现这种观念，常常受到种族主义思想的支持，有时受到关于一神论和沙漠景观的奇妙理论的支持，间或只是受到一种太过哲学化的看待世界的取径的支持。它已表明连一流学者都很难摆脱，遑论普通大众，对他们而言它如今已然是一种公认观念。这样的观念使得——哪怕是在中世纪——世界穆斯林人口的四分之三强莫名其妙地成了他们自身信仰的外缘，这一点似乎不被当成什么大不了的驳论。伊斯兰是一种从阿拉伯人的视界在阿拉伯半岛创立、然后千方百计让他人铭记于心的宗教。

乌理玛偏见，霍奇森追随伊斯兰教法之名，称之为“沙利亚意识”(Shariah-mindedness)，而东方学家——由于他们的影响，还有我们其余人等——把它融入了阿拉伯专家的偏见中。再一次地，正宗伊斯兰的一切东西都始于麦加和麦地那的古朴时期，那时信仰、律法、习俗和政治权威经由先知其人和古兰经其言完满融合。后起的一切伊斯兰都被视作贯穿整个穆斯林世界维持这一理想状态的努力，顶多小有所成。这种努力的媒介是律法，即基于有关先知活动

的传说和对古兰经预言的法律学解释建构起来的一套明确无误的惯例。

乌理玛是伊斯兰应当恪遵上帝的法典化命令的自由个体所组成的完整共同体这种观念的守护者，从而也是一种与众不同的宗教观的载体：严格主义的、道德主义的、相当拘泥字义的、实用主义的律法至上主义。霍奇森既无意贬低阿拉伯专家的遗产，也一样无心否认数世纪以来乌理玛观念的至关重要；他关心的是质疑——从根本上——将那种观念确定为伊斯兰的本质或正统，据此虔诚得到衡量，忠贞受到评估。像阿拉伯主义一样，沙利亚意识不过是多样化、不齐整的一种精神传统里的元素之一，还不是最重要的元素。

穆斯林的冒险到底是怎么回事？为了对此发展出比阿拉伯专家一律法主义者更实事求是的观念，霍奇森建构了一对区分："我们可以称它是一种宗教"的"伊斯兰神教"(Islam)，和"关联着那一宗教的总体社会和文化"，他愿称之为"伊斯兰人文"(Islamicate)。这个术语一如他杜撰的其他不少术语(agrarianate, cited, technicalistic)，大概没有什么灿烂未来；但它的确令他得以把穆斯林世界直接涉及人神关系的各方面与无涉人神关系的各方面分开。界线并不明晰，但是假如谁要在霍奇森所称的"伊斯兰界"(Islamdom，又一个生造词)当中界定波斯文学传统、土耳其政治结构或希腊科学概念的角色，谁要避免被迫谈及伊斯兰教的(Islamic)灌溉系统、伊斯兰教的语言或伊斯兰教的性习惯，这样的某种区别还是必要的。 73

因此对霍奇森来说，"阿拉伯"(Arabic)就成了一般伊斯兰文明中的文化支脉，在它那里，波斯、柏柏尔、西班牙、土耳其、莫卧儿、豪萨或马来西亚文化是他者。沙利亚意识成了一般伊斯兰宗教中的特殊取向，在它那里，苏非主义、什叶派教义、瓦哈比主义、

理性主义和现代主义是他者。霍奇森的主题故而是“伊斯兰神教”和“伊斯兰人文”在“伊斯兰界”(这片世界里,“穆斯林及其信仰被承认是党坚势盛、占据社会支配地位的”)历数世纪之久的交互作用,以及那种交互作用所造就的良知形态。这是他通过长达 1 500 页的深文奥义的描述性论证清晰、一贯地保持的主题。

他把伊斯兰教和伊斯兰文化的发展进程划分成六大阶段:

1. 7 世纪时这一传统在异教的阿拉伯半岛中央的奠基;

2. 大约 750—950 年间该传统最初的政治和文化发展——大马士革和巴格达的盛期哈里发王国的文明;

3. 11—12 世纪该文明在整个伊斯兰核心区(即所谓中东,那时还有西班牙)的传播;

4. 14 世纪的蒙古大爆发(帖木儿等等),它立即侵入了这片新形成的文化领域,与之结合,引进了一种强横的政治组织新原则,即军事保护国;

5. 从 1500 年起,在蒙古人的课业被吸收,蒙古人的活力已耗竭之后,早期近代穆斯林国家即“火药帝国”——萨非、莫卧儿和奥斯曼——的建立;

6. 1789 年后穆斯林遗产——伊斯兰神教的和伊斯兰人文的都一样——对西方造成的“技术至上”(technicalistic)世界的反动。

这是一幅巨大的全景画,有数以千计的人物在不停活动着;如果说霍奇森笔涉尼罗河以西或阿姆河以东时有点(间或颇为)摇摆不定,整体效果还是老成持重的:他同等稳健地讨论安萨里、法拉比、阿拉伯诗歌、波斯细密画、什叶派的教派意识、苏非派的忘形、游牧军国主义、城市重商主义、叙利亚土地占有制、凯末尔的胜利和反犹主义。

74

霍奇森有六页篇幅在谈中世纪叙利亚的青年人俱乐部,又有六

页谈到马穆鲁克的城市规划，在某个地方他开始畅谈穆斯林的偶像破坏和现代艺术；从这蓬乱的细部中冒出来的观点质疑了广为接受的伊斯兰神教形象——一种狭隘的排他主义信仰，同比例地混合了盲信、基要主义和仇外。在霍奇森看来，伊斯兰教胸怀广大，不亚于世界上任何宗教，在它自身内部为它沿着世界中线传播时遭遇的几乎每种精神取向留有位置。伊斯兰人文的冲动反倒一直比较强势，穆罕默德的共同体变成了它的历史把它塑成的样子，而不是它的教义计划的样子。

甚至在阿拉伯半岛西部边沿的奠基时期，也不如后来的论者们出于各自理由所表现的那般只是地方性的、世界角落的事务。麦加远非沙漠里的野营地。它是7世纪时两大商贸路线的交汇点，一条从亚丁湾到地中海，是当时的苏伊士运河；另一条从阿比西尼亚和东非到伊拉克、伊朗和欧亚大陆中部。因此它夹在萨珊帝国（琐罗亚斯德、摩尼、波斯僧侣、神圣君主制）和东罗马帝国（希腊文化、圣像崇拜、教会精神）之间，也接触到犹太教、诺斯替教和贝都因游牧民族夸夸其谈的“道德主义”。穆罕默德推阐他的预言时吸纳了这一切。

7世纪以降的三个世纪期间，伊斯兰教传播到叙利亚、美索不达米亚、伊朗和西地中海，此时这种早期的世界主义被恒久强化了。到阿尔马蒙是巴格达哈里发的时候，即813年之后，伊斯兰文明的折衷主义和伊斯兰信仰的多样性成了不可磨灭的特征。希腊科学和拜火教、阿拉伯语法和波斯诗歌、叙利亚重商主义和伊朗专制主义、麦地那的传统主义和伊拉克的千禧年主义，全都搅在一起，还要加上《一千零一夜》那种怪力乱神的民间传统。结果是一堆乱七八糟的混合物，哪怕最激进的改良运动也从未能够重新分门别类。

在哈里发王国的主持下一种新的国际文明发展起来了，照霍奇森看来，传统哈里发王国丧失其在这新文明中的主宰地位之后、蒙古人入侵之前的这段时期，亦即 10 世纪中叶至 13 世纪中叶之间，无论对伊斯兰的宗教方面还是文化方面都是决定性的时期，他把全书最长、最新颖、令人感受最深的部分花在它上面。正是那时候有75 三项关键进展发生了。首先是一种国际政治秩序形成了，“它聚结成不顾国别的伊斯兰世界”。其次，一种独特社会结构遍布整个伊斯兰世界，它紧紧围绕着城市贵族和地方驻军指挥官组成的支配阶级，手工业行会和同业公会构成的复杂组织，以及男性自恋的那一辉煌胜利即一夫多妻制度。最后，也是最根本的，一场激进的精神革命自上自下同时浮现，改变了穆斯林虔信的全部气质，随之改变了它所支撑的这个文明，那就是苏非主义。所有这一切发生在伊斯兰历史的轴心时代，“真正的伊斯兰之家(House of Islam)”的创造时代。霍奇森认为，此前进行的一直是进取性的、最终大功告成的建房斗争，此后进行的则是防御性的、最终白费力气的护房努力。

于是苏非主义就成为霍奇森对伊斯兰历险的解释中的关键历史范畴；他满不在乎地说它是“神秘主义”就搪塞过去了，尽管他在别的方面对定义讲究得入了魔。它是把北非的圣徒崇拜与印度的照明主义(illuminationism)、什叶派的秘奥主义与逊尼派的平民主义、10 世纪的宇宙论化与 19—20 世纪的兜售改革、伊本·西拿的亚里士多德主义与苏哈拉瓦迪的柏拉图主义和伊克巴尔的柏格森主义联结起来的弥合性思想。因此很多东西——其实差不多所有东西——依赖于霍奇森的手法，他用这种手法将苏非主义当作一个独特事件来概括其特征，又把它当作一种思想广为利用。

太宽泛地界定苏非主义会模糊历史现实，以致伊斯兰信仰和伊斯兰文明的具体细节消融于某种泛泛的、淡乎寡味的半宗教半审美

的虔信中；但是如果太严格地界定苏非主义，结果将是些勉为其难的努力，把伊斯兰的多样性强塞进一种单一模子、一种新正统以代替律法主义。霍奇森有阿拉伯专家—沙利亚的前车之鉴，他只是偶尔屈服于后一命运，譬如当他试图把印度的神圣王权说成是苏非派完人观念的自然发展时。但是或许因为他太留心避免阿拉伯专家的褊狭，也因为他对真正的灵性(spirituality)——躲在风尚和习俗的一切变异后边——事实上是什么怀有自己的看法(即外显为爱的一种澄明内在性)，他并非同样成功地避免了前一命运。最终他的伊斯兰教是相当驯顺的那一类，一种温和、诗意、真挚的宗教，有体验重友情，老是遭到小气的形式主义者、顽固的空想家、粗野的部落民和躁进的军人的骚扰。

对霍奇森来说，苏非主义首先是一种思想传统，一种概念神秘主义。尽管有修士会的托钵僧旋转舞和"真主伟大"的吟唱，尽管有激发它兴起的激进民粹主义，尽管有聚在它周围的郁气和迷信，苏非主义构想了一幅井然有序的实在图景，那有资格同它的竞争沉思冥想的穆斯林的心智(从而对这位学者——虔信派教徒来说，还有灵魂)的主要对手并驾齐驱。在中世纪，这些竞争对手大致有希腊理性主义、波斯符号体系和——再一次地——闪族律法主义。对霍奇森而言，苏非主义绝不仅是反对这些高高在上的系统思想的那种粗鄙情绪的爆发，它是它们的真对手——到末了甚至是它们的主人。 76

照这样的视角看去，关键人物——亦即使苏非主义在思想上、宗教上令人尊敬，进而确保了它在中世纪穆斯林文化中的核心地位的那位大人——势必变成了安萨里，他死于1111年。安萨里以一种奇妙而命定的方式，将奥古斯丁式的对信仰限度的疑虑重重的探索与托马斯式的调和互相冲突的精神趋向的冲动结合在一起。他通

过让表现为苏非神秘主义的体验成为理性、启示和律法的保证，将这四者整合在伊斯兰传统之内。他早年服膺希腊模式，后来从未能够下定决心全盘抛弃它；希腊式的思辨、辩证思想提供不了确定性，它作育的学理是对的，但希腊方法不能证明它们是对的。穆罕默德的预言真正是神性闯入了人世，而且是迄今为止最伟大的一次闯入，可是单单知道那个事实，不管是从传统、书本还是教师那儿得知的，也不能提供信仰的确定性。伊斯兰律法同样提供不了，它建立在神启基础上，必须被小心遵守，违者以异端论处，但它不过是信仰的外部表面，不是信仰的内在实质。唯有灵知(gnosis)——如果那是苏非派术语 macrifa(“认知”、“思想”、“经验”、“领悟”、“通晓”)的正确译名的话——提供了信仰本身，而不止是信仰的理由：

> 可以证验**先知**的在场的(历史的、律法的和哲学的论说)必须由(另一)要素……对预言行为本身的某种触及……来臻于圆满。人们必须能够像先知们感受终极真理那样去感受它，无论程度多么轻微，为的是肯定地证验他们是先知——正如一个人必须自己稍稍是个医生，才好对医生做出判断。人们必须知其然，不仅具备关于真理的知识，而且要像先知们那样直接认识它……
>
> 这在于苏非的体验……安萨里不是把预言解释成一桩举世无匹的事件……而是一种特殊的自然物种的意识，只不过它在穆罕默德那里展现出尽善尽美的形态。这种意识和苏非派教徒所获得的别无二致，虽然境界高得多。因此苏非派教徒处在一个便利位置，一旦看见完满的预言就能认出它来……尽管**先知**弃世已久，触摸预言在这共同体内始终是随时可及的……

77 安萨里的使命的思想基础故而是对苏非主义的一种扩大了

> 的领悟。Kalâm(教义学)被贬谪到次等角色,而 Falsafah(希腊风格的哲学)……则被归入价值重估后的苏非主义,它而今表现为甚至是伊斯兰信仰的 Shar'î(律法)方面的担保者和解释者。

正是经由这一苏非主义进程,初成于 950—1250 年间(安萨里出现在这一时段的正中间)的“国际性伊斯兰社会秩序”发展壮大了,起先是不知不觉地,然后越来越昭然若揭,它把民众的虔诚、沙利亚意识和典雅的高级文化纳入一种紧张而稳定的平衡中。一方面,苏非主义孕育了一种精致的形而上学,以光、爱和完人的意象为中心;另一方面,它催生了一种又灵活又复杂的社会组织形式,即苏非教团(Tariqah)兄弟会,那是建立在长久、蔓衍的师徒关系链基础上的。一个文明在向印度和东南亚东扩、向欧亚大草原北扩、向西班牙和北非西扩的时候,有四分五裂之虞,但它在“高级思想产品所支撑的……综合性苏非灵修生活”中找到了更强大的一体化新原则,来代替消亡了的哈里发帝国的原则。

诗歌、城市组织、国家形构、阶级结构、建筑和交易制度等通通在一种新世界主义的庇护下成型——那些诗风、街巷、幌子、阿拉伯式花纹,我们今天把它们和伊斯兰文化连在一起;它们也“容忍方言上的较大差异,欢迎任何地方来的带有穆斯林性质的一切东西”,只要它以某种方式联系着“秘义的根本精神准则,(神性的)内心体验的感受”。

然而对伊斯兰教凯歌高奏的中世纪的这种苏非化(和波斯化)观点,不知怎地不尽令人信服。因为它像我们看待欧洲中世纪时期的一些观点那样,使那些年代像是与弥漫到万事万物中的一种模糊而恒久的宗教性黏合起来,该宗教性既难于界定(“神秘主义”简直不胜任,既然它不得不涵盖摩洛哥的奇迹创造者、安纳托利亚的诗人

和旁遮普的宇宙论者），又难于按任何确切方式同假定它支配着的变化多端的制度生活相连通。霍奇森作品里的生活似乎被一种精神状态（mood）组织起来，虽然那精神状态确乎存在，影响也很大，但是这种理解事物的方式不够严密，不免让人怀疑，主要凭借“阿拉伯主义”、“沙利亚意识”、“伊斯兰人文”、“重商主义”、“中部干旱带”、“农业化”（agrarianate）和“苏非主义”这类宏大概念去分析伊斯兰的历险，是否不太可能将这全部事业抬高多少，不管故意堆砌的描述性细节怎样浩如烟海。

78 主题的深广——伊斯兰，宗教和文明，地远时长——某种程度上要求史家动用这样弥散、全景式的概念。但他的分析必须独独依据它们或近乎如此，这点却不那么明确。同样不明确的是，这样一些概念（或者它们单独地）能否把人们引领到伊斯兰这类现象的核心，接近它的历史经验的直观性。霍奇森深入、缜密、具体得过分，立论必有据，在阐明伊斯兰历史进程的道路上，他已尽人之所能走得很远了，无疑比他之前的任何人都走得更远。然而即便是他也似乎受阻于他的范畴的广度，只得在简化的中景里观察伊斯兰的行进，半是蒙太奇，半是剪影。

当大时代完结、霍奇森前行到要直面乱糟糟一堆竞争性国家和冲突性文化而不是合成一体的“世界文明”时，这个问题变得益加尖锐。“伊斯兰界”的历史不再能够表征为朝着一个内在理想的具体化前进的过程，而只是让一个已实现的理想保持活力的奋斗过程，这时候霍奇森那些大而化之的综合概念在把握其不规则性上的弱点更是暴露无遗。他的触觉失去了几分敏感。这无疑部分是因为他正在撰述该书最后几章时溘然长逝，永无机会修正它们。但同样真实的是，由于历史记载愈趋详尽，事件变得更昭然而时代变得更晦然；这就给或许是霍奇森核心方法论预设的东西——即一个文明的

本质由其最普遍的特点来界定——提出了直接挑战。

对14世纪前后的蒙古时期来说，这挑战可能被转移开去，毕竟人们对它知之不多。蒙古人挟其马背上的冒险主义之威，积颇成塔，动摇了苏非派的综合体，却没有粉碎它，最后他们加入了它。他们对它的主要贡献是“如一路大军般的”政府组织，以国君为其总司令。国君的营帐就是司令部，不论它在哪里点亮灯火，而有特权的军事家庭就是军官团，整个统治机器狂傲自大，自给自足，对既成的社会和文化生活形式没有影响。

到下一个时期，这场政治革命即“军事保护国”在一组独立而迥异的早期近代“火药帝国”中走向成熟：奥斯曼、萨非和莫卧儿，它们各自统治着伊斯兰世界的西部、中部和东部区域。霍奇森指出，“到1550年伊斯兰的世界性综合体”就遭到这些组织更为有效的军人国家的“沉重一击”。但是他回避了这给他的事业提出的问题，只以平铺直叙了事（这是他的作品里看似浓缩提炼的一部分——权威资料来源的权威节略），茫然地、半心半意地企图在它们当中看出中世纪模式的最后的、防御性的表现。 79

对于1800—1950年间的现代时期，不存在说得过去的办法把事情表现为静止的，静止在某种安萨里式的平衡上。此时，霍奇森对文明（以及在一种文明内，宗教）是什么的观念与穆斯林教徒所过的伊斯兰生活的实情之间的不协调，变得一望而知。他被迫走向这种不舒服的暗示：伊斯兰历险快完蛋了，它是一种失效的愿景，注定作为附身在它的文学遗骸上的无名鬼魂存留下来：

> ……作为一种可辨认的制度传统的伊斯兰教可能不会无限期地延续下去。对穆斯林教徒一如对某种宗教传统的所有其他传人来说，问题在于，任何创造性的未来展望将在多大程度上……依

赖于保存和发展这种传统，又在多大程度上依赖于避开该传统似乎强加的痴心妄想乃至宏伟（却偏颇）的真理公式的抑制效应。有可能的是，到头来伊斯兰教像某些圈子的基督教已然的那样，将证明透过内嵌着它的奋斗目标的伟大"世俗"文学而具备最富创造性的推力，也将在它的传承者们久已忘怀曾是穆斯林之后，如秘密酵素般活跃在他们中间。波斯的诗歌不会消亡得像（律法）或（神学）专论那么快。而且波斯诗歌最终可能证明，它到处都有感染力，就像它在运用浸透着波斯化（Persianate）精神因而浸透着伊斯兰精神的语言的那些人中间一样。

这样霍奇森的书就以伊斯兰教的终结收尾，只余下它的道德唯美主义的遗产。他预见了一个无伊斯兰教的伊斯兰人文，它在现代"技术至上"世界里能够同无宗教性的基督文化共存，后者当霍奇森著书之际"在某些圈子里"十分流行，现如今在那同一些圈子里又十分落伍，眼下他们迷恋大众信仰和节日喜庆。也许这种意见是企图将苏非主义扩大为全面的、边界不明中心不定的解释性范畴的最后结局。伊斯兰宗教观点的多样性依然如故；卡扎菲的沙漠营地基要主义和萨达特的开罗折衷主义，既有助于分割它们，也同样有助于联合它们。沙利亚律法主义的强大力量挺过来了，尽管这对我远不如对霍奇森那么有吸引力。伊斯兰界内部的制度和文化传统的多样性亦然：柏柏尔人和马来西亚人都认为他们那截然有别的社会系统是正宗伊斯兰的。

80 如果谁对伊斯兰教现在是什么、过去始终是什么的观念更接近维特根斯坦的"家族相似"概念，那么他或许更便于理解和评估这样的现象。我们以为我们看到了同一家族不同代人之间的惊人相似，可是如维特根斯坦所说，我们可能发现不存在任一特点是他们

共有的；相似性可能源于诸多不同特点的“重叠和交错”。比起像霍奇森那样视伊斯兰教史为一种温和的虔信主义逃离一种沉闷的律法主义的长期斗争来，这种取径看上去更有希望。从“重叠”和“交错”中得到的一幅伊斯兰历险图，可能不那么连绵有序，只是一些迂回的联系和粗略的对比，大概也更难得出一般性结论。但是它留给我们的历史虽不如霍奇森的编排调协，贴近性却有过之。

尽管如此，他的历史仍是一项了不起的成就：是对一种伟大精神传统的清晰、全面、调查精妙尤其是令人深有感触的说明，是穆斯林的信仰和霍奇森本人的信仰的一座丰碑。下不为例，用句套话来说：严肃关切伊斯兰教的人谁也不能忽视这本书。穆斯林光照派教义找到了一种洪亮的学术声音，它的回响将会伴随我们很长时间。

# 1985

# 最后的阿拉伯犹太人[①]

81　二战结束时，约有 50 万犹太人住在北非；今天大约还有 2 万人，他们心神不宁地偏爱沉潜在大城市匿名化的商业主义中。（摩洛哥或许有 15 000 人，一半以上住在卡萨布兰卡，其余的几乎全部住在马拉喀什、拉巴特、梅克内斯、非斯和丹吉尔；突尼斯大概有 3 500 人，约 2/3 住在突尼斯城。）在突尼斯南部距利比亚边境 50 英里的近海小岛杰尔巴，曾经有大量久处其地、社会自闭、文化自律的完整犹太社区，如今只有两个残存下来：Hara Kebira（“大村”，人口 804）和 Hara Sghira（“小村”，人口 280）。

《最后的阿拉伯犹太人》是对这两个社区的人类学描绘，其基础是 1978、1979 和 1980 年间在那里开展的田野工作。不过研究者不是人类学家，而是历史学家，一个是生于加拿大的美国人，一个是生于突尼斯的法国人，一个是经济史家，一个是社会史家，一个是中世纪史专家，一个是近代史专家，一个是男人，一个是女人——这点在世界的这片区域兴许尤为重要。他们合力提供了地方生活各大方面（经济、政治、宗教、家庭）的简洁鲜明的概览，并将它置于

---

① 最初题为《终极的犹太人区》（The Ultimate Ghetto），发表在 *New York Review of Books* 32，no.3（1985 年 2 月 28 日）。那里讨论的书如下：Abraham L.Udovitch and Lucette Valensi，*The Last Arab Jews*：*The Communities of Jerba*，*Tunisia*。——原编者注

半神话化的悠久历史的背景和渐趋消融的短促未来的前景之中。它以冷静甚至压抑的调子和民族志学者的扼要经验主义写就，仍不失为对一个古老而非凡的文明（尽管盛衰无常）的终局阶段——“永恒不再”，正如记叙一个阿尔及利亚定居点最后时光的一篇更早报道的题名所说——的动人描述，即便仅仅因为这些命在旦夕的最后之人很可能刚好那么动人。①战争结束时杰尔巴犹太人有 4 000 名，假如他们以一般的突尼斯人口增长率发展的话，而今他们该有 15 000 人而不是 1 000 人。“杰尔巴各社区被剖割了，它们作为集体单位的自我再生能力大成问题。在杰尔巴以外……事情根本不大可能（我愿说，一定不会）是这样。” 82

杰尔巴岛有 8 万多穆斯林，包括伊巴底、马利基、哈乃斐等教派，他们各自生活在犹太人周围。在杰尔巴犹太人眼里，他们的岛中岛是流散者的圣地，用他们的话说是“耶路撒冷的前厅”。最主要的那座犹太会堂名唤“神异”(the Marvelous)，很久以来都是北非犹太人的朝圣地，据说起源于公元前 586 年第一圣殿的毁坏。Kohanim（教士们）从那起灾难中逃亡至此，随身带着从颓垣废址里捡的一扇门和几块石头（听说是这样），把它们砌入新建筑中，使它不只是一座寻常会堂，如果还未成为一座真正的圣堂的话。（直到最近，神异会堂——它不过是这两个聚居区里不下十七座会堂之一——所在的小村显然被教士们独占。）

有一根极像晒衣绳的铁丝，从村子周边的屋顶上穿过，把它们变成外人禁入的神圣空间。另一根这样的线在村子广场上圈出市场，当作同样明示的世俗空间，“工作和跟穆斯林交易的地方……对（犹太）男人来说那在安息日是禁区，对（犹太）女人来说每周每日那

---

① L.C.Briggs and H.L.Guede, *No More Forever—A Saharan Jewish Town* (Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1964).

里都是禁区。”村子是“神权共和国”，由明察秋毫的拉比法官们——是大众认可让他们成为法官的——一丝不苟地管控着，同时也是特别严格、痴迷纯洁的那种拉比学问的中心。“在摩西五经周围筑一道墙，”一道既把犹太人留在里边又把非犹太人拒之门外的墙，是集体生活的驱动力。两位作者说得好：“做个道地犹太人（是）一项全职活动。”

因此，在某种意义上，杰尔巴的犹太人居住在终极的犹太区里：一个少数族群的社区，它被抛入一种形而上的流放中，“那里能预料的唯有悲惨和奴役，直到拯救之日”，它如此自闭——妇女们在家庭、男人不入的庭院和圣水沐浴之间游走，男人们在邻里、女人不入的会堂和市场广场之间游走——以致像一种社会时间密封舱，一种埋藏在暂时停滞的历史中的不变生活模式。可是悖论——假如它真是一个悖论，而不只是这样一些事物在世界的这个古怪角落里被有序安排的方式——在于，杰尔巴犹太人以他们的样式，和最坚定的穆斯林同等地马格里布化，也同等地扎根于突尼斯文化。不管他们是不是处在“耶路撒冷的前厅”，也不管他们是不是 *Juifs en Terre d'Islam*（“伊斯兰土地上的犹太人”，如该书同时出版的法文版很不吉利地题名的那样），这些人是“阿拉伯”犹太人，他们几乎同样多地从周边环境和他们的信仰取得自身特征。

83 这不但因为日常语言是阿拉伯语，抑或男人们——多是商人或匠人——大胆越出地方市场去做生意，抑或家庭组织、劳动的性别分工、人口结构乃至（除宗教象征外的）婚姻习俗、法律形式、审美偏好、教育实践、性别观念等都近似于周边人口的，又抑或个人行为作风染上了不择手段的风气，那也正是从里夫山到西部沙漠的政治—经济生活的特征。这更是因为社会存在久已裂成两半，杰尔巴如此，这个文化散碎的地区处处如此。社会生活的一部分发生在社

会高墙之内，外人谁也无法看过去，那是个戴着面纱、族内通婚、饮食习惯独特的世界；另一部分发生在极端世界主义的明光下，那是个讨价还价、契约和实用交情的世界。穆斯林和犹太人、阿拉伯人和柏柏尔人、部落民和市民、白人和黑人，既小心地分道扬镳又粗心地打成一片，我们的记载有多久，他们就这样生活了多久。

就犹太人而言，这种文化二重性——多形态社会里的单形态社区——对他们的持续生存当然又异常又必要。在现代民族主义要求忠诚不二(要么同化，要么移民)的命令下，这种二重性的式微让他们的处境不但艰难(一贯如此)，而且完全行不通。杰尔巴超越了别处证明可能发生的事情，维持那种旧模式于不坠，这点大概是最吸引乌多维奇和瓦朗西的，它部分归因于杰尔巴的僻远，部分归因于就一般情形来看，穆斯林突尼斯人及其政治领导层的相对温和。

但是旧模式的存留主要是这两个聚居区墙后生活的超强发展的结果。杰尔巴犹太人能够倾其全力既抗拒法国化的突尼斯也抗拒犹太化的以色列，是因为他们在铁丝线内，在会堂周围，营造出一种把他们挽留于此的活力。

这种活力形式多样。有些形式涉及温馨家园方面的事务，比如高度道德、高度私密的家庭生活，令人筋疲力竭的一轮轮逐年、逐月、逐周甚至逐时的仪式，以及精致的(和精心隔离的)男女交际模式：乌多维奇和瓦朗西把这一切都细细记录下来了。然而最重要的是拉比对公共生活的监督，以创始会堂为中心的年度朝拜，和学术图书的书写与出版，因为合而言之，它们代表了公民犹太主义(civic Judaism)的一种惊人繁荣——不止对北非或“东方”社区是惊人的，对海外犹太人聚居区普遍如此。犹太杰尔巴是——或者无论如何数世纪以来自认是——一种被连根拔起、等待历史救赎的普遍文化的仓库，更是一种根深蒂固的地方文化的首府——它有时似乎看起来 84

至少同样热心于此。

这里拉比的监督十分显著，以致杰尔巴人认为他们的历史就是明智而创造奇迹的拉比们指引一群自发地守道、自由地服从的人民的序列事件；在马格里布几乎任何别的地方，这种监督都遭到世俗精英权力的挑战。（乌多维奇和瓦朗西急于反驳对宗教威权主义的刻板印象，结果兴许有点过头地照表面意义接受了那种历史观念，就像他们对待杰尔巴人告诉他们的许多传闻那样。）教育、司法乃至习俗演变，过去和现在都发生在这个那个拉比的警醒目光下——释疑接着释疑，判决接着判决，训诫接着训诫。

朝拜是逾越节一月过后为期一周的大事，同时纪念若干起事情——逃亡教士们创建神异会堂；缅怀一位神秘而光芒四射的女孩，某一天她曾现身会堂所在地，她的躯体是一团扑不灭的火；某几个特别神圣的拉比一死，一场古代瘟疫立即消退。在会堂里面和四周，朝拜带来了点着蜡烛、许愿宣誓的漫长队伍，打头的是一座巨塔（“一座六角形的金字塔，巧妙地安在三个车轮上”），它象征着五个存在层次，从十二部落经由大拉比和圣经人物直到上帝。连一些不够合乎道统的活动也举行了，比如在发现神秘女孩的现场放一个生鸡蛋，好确保未婚女子年内成婚。19 世纪时朝拜活动人气最旺，从北非各地引来大批犹太人（和为数可观的穆斯林，这个地方在他们看来也神乎其神）。甚至今天，人们依然从远至罗马、蒙特利尔或巴黎赶来（或更准确说是回来），“在一周时间里（重塑）一种宗教元素……他们的生活里已经失去了它”。

此外，学术图书的出版业已制造出五百余部印刷作品，从祈祷书和法律手册到诸多宗教诗集和塔木德注疏。这项事业在杰尔巴不过始于 20 世纪，尽管杰尔巴人——拉比和博学的普通信徒，但不包括妇女，她们直到最近全是文盲——的撰述在那之前很久已在里窝

那、突尼斯城和耶路撒冷出版过。这些书用希伯来语或希伯来字符拼写的阿拉伯语写成，分销到整个犹太北非，“这样水平的书籍生产力，除了学术界这类专业化共同体以外，可能是前所未有的”。突尼斯的殖民当局和犹太显达指责杰尔巴是“一个‘落后的’社区，被‘他们顽固反对任何进步的拉比’死摁在‘卑屈和愚昧’的境地里”。但是杰尔巴自称是马格里布犹太区的道义中心，这并非无根之谈，从文化遗存的观点看也不是冒昧之辞：

85

> 杰尔巴人绝不是愚昧无知，他们正在奋起抵抗对其自有价值观的挑战，有时是默默抵抗，有时则群情鼎沸。他们至今尚存的事实证明，在这场特殊竞争中他们获胜了。

迄今为止是这样。假如说仿佛末日快到了，那不是因为杰尔巴人对“他们的自有价值观”的意识或他们设计出来维系那些价值观的制度削弱了。拉比的领导权依然强固，哪怕如今的拉比不如往日的拉比那么威仪赫赫。朝拜仍在进行，哪怕它现在看上去有时既是一种宗教庆典，也是一种旅游活动和商业节日。图书继续出版，哪怕曾经的五家出版社眼下仅剩两家。问题出在围墙的另一边：犹太人的突尼斯红色筒帽一贯戴得靠后脑勺，以便有别于一贯戴得靠前额的穆斯林，可是他们发现参与公共广场生活的忙乱的公平交易不再那么容易了。

人们可以看到铁丝线外的游戏规则正在发生变化的那主要环境，是最暴露于天光下的马格里布制度：巴扎(Bazaar，集市)。犹太人社群“几乎全部体格健全的男子都作为销售者、生产者和投资者卷入(到巴扎里)”。它是“犹太人和穆斯林之间最频繁、最多样的接触的场所”，是文化分界线“最不固定、最可渗透”的地方，是

“认同、自我形象和相互感知的各重要层面被界定和表现的舞台”。

18、19世纪期间，犹太人在这个岛上不仅控制了他们自身社区的大部分巴扎，还控制了穆斯林第一大镇豪迈特苏克（Houmt Souk）的巴扎。流动的犹太商人和工匠也周游到分散的穆斯林村庄里，兜售小商品，尽量收购农产品，充当木匠、马具匠人、裁缝和锡匠。这一切活动在20世纪开始衰退，起初是慢慢衰退，然后越来越快，直到最近这些年对犹太商人和手艺人的职业禁锢登峰造极，他们被拘限在主要保留给他们的少数几个专业化职业中。1902年，约莫40%的犹太人从事一般贸易（纺织品、食品、烟草），另外40%从事五花八门的传统手艺（鞋匠、桶匠、刺绣工、抄写员），还有15%从事专属犹太人的珠宝生意（通常结合着放债）。

1978年，大约10%的犹太人在经商，20%在做传统手艺（多是 86 裁缝），60%在珠宝和/或借贷行业。乌多维奇和瓦朗西所谓的“淘金热”（the gold rush），或许说“黄金锁”（the gold imprisonment）更恰如其分些，它将一个曾经多才多艺、通吃各行各业、影响及于一般社会各部分（即便非无紧张）的商贸社群，几乎挹损到一个职业种性的地位。一半左右的犹太劳动力而今就业于珠宝贸易，而且比重还在增长；进入劳动力市场的将近80%的年轻人选择它作为谋生之道。犹太人生活的世界性一面消散了，在那面相下，如果说他们与其他所有人不尽相似，至少他们是与其他所有人同类的。随之而来的是他们自己及其邻人的这一意识渐趋消散：他们尽管很独特，却也归属于他们所处之地。

当然，这样逐步地把犹太人赶出杰尔巴的更广大生活有许多原因。大批量生产的商品的涌入造成了大多数传统商贸的消失。汽车运输的兴起使得驴背上的流动小贩被淘汰了。多数人口教育水平的提高让他们得以摒弃犹太商业技能。突尼斯经济理性化和一体化

的一般趋势使个人性、面对面的做生意方式在公司和顾客间的非个人性方式面前越来越不堪一击。但是很显然，与这些因素和后殖民历史的整个进程牵缠在一起的关键因素是排他性民族主义在中东的冒头，以及与之相伴、排他性仅仅略弱一点的国家的出现。“留下来”做个突尼斯犹太人，就像留下来做个阿拉伯以色列人一样，是件越来越难办的事情。

迹象无处不有并日益清晰。杰尔巴市政厅正式将 Hara Kebira（“大村”）更名为 As-Sawani（“公园”），在乌多维奇和瓦朗西离开这个岛屿后，1981 年一位杰尔巴犹太人写信告诉他们。

> 我问（一个穆斯林官员）为什么（改名），他回答说那才是它的真名。Hara Kebira 的名字要被勾销了，不再被人记得或提起了……我心里想，我们犹太人在他们之前很久就到了这个地方，他们在这里的历史不过两百多年，到头来他们不但企图把我们撵走，甚至阴谋抹煞我们的过去，把有名的犹太地点的名字从历史上抹去。

两年前即 1979 年，一座新的犹太会堂刚要举行落成仪式就被焚毁，据推测是纵火犯所为。犹太人把这一事件与第一圣殿的破坏相提并论，他们斋戒、伤悼，十八个月后重新给它祝圣。

> 我们对那个恐怖的夜晚记忆犹新（同一位通信者写道），那时摩西五经烧掉了，方舟被糟蹋了……我们无可奈何，救不了它们。我们仍记得所发生的灾难的严重性。我们全都站在烧毁的会堂里，瞠目结舌，神志不清，浑身颤抖。感谢上帝……会堂和方舟修复了，人们捐献了摩西五经的书卷。这一夜我们所有人都兴高采

87

烈，不论老幼。犹太人真是欢天喜地。这不过是那起灾祸的小小补偿——愿灾祸不再来，阿门。

然而未来终将带来它要带来的东西，乌多维奇和瓦朗西不是十分乐观。

考虑到（突尼斯）国家既非多元主义的亦非世俗的，也考虑到杰尔巴犹太人社区没打算接受会置他们于灭绝境地的世俗化进程，向主流社会和文化的任何融入之举（如今）都是匪夷所思的。（但是）假如他们离岛而去，（他们）也将被迫放弃他们的语言、服饰、精备的地方习俗体系、教育制度和……他们的历史。

当此之际，乌多维奇和瓦朗西讲述了这个社区的故事，娓娓动听，不失公平。若是结果证明这也是它的墓志铭，好歹是一篇剀切的碑文，言简意长。

# 1989

# 房屋粉刷：路路通[1]

## 一

1986年2月底，就在哈桑二世登基摩洛哥王位25周年、发动撒 88
哈拉的绿色进军10周年联合大庆之前一两周（进军实际上发生于1975年11月，只是为了这个里程碑时刻在仪式上归入了加冕日），该国中东部一个小城的市政委员会颁布了一项法令。从今往后，本城所有房屋的颜色都将是米黄色（beige）：法文本里说是 *crème*，阿拉伯文本里说是 *qehwi*。油漆可以从指定商店买到。

不出所料，这项法令远未得到彻底贯彻，塞夫鲁城事实上依旧是白色的天下，如果不是白色，那也是浅淡的柔和色调；塞夫鲁在非斯正南方28公里开外，很多方面都是它的缩微版。但是出人意料的是（至少我没料到），在某些人群和某些城市区域中，法令即时、彻底地被遵守了：一两天之内，色泽明艳、多姿多彩的房屋立面（有的还是设计技巧高超的杰作）被刷成了微暗的同色调——一种官定的都市生活。这一事件本身微不足道，其持久效果如何也很不确定，

① 最初发表时题为《路路通：解读城市扩张中的指示牌》（*Toutes Directions*：*Reading the Signs in an Urban Sprawl*），发表在 *International Journal of Middle East Studies* 21（1989）:291—306。——原编者注

但在它背后藏着一段悠远而绝非琐屑的故事，既是政治的也是文化的故事。变化中的城市形态，变化中的城市阶级和族群构成，变化中的城市与其腹地、城市与其经济基础、城市与其管理精英、城市与国家权力的诸般关系，最最关键的是变化中、分散化中的城市居民对 *citadinité*（这个法语单词译成英语非常别扭，但译成阿拉伯语却很现成，比如译成 *mudaniyya*，穆罕默德·纳西里把它解释为“归属于并居住在一个城市”）究竟意味着什么的看法：这一切陷入一场牵涉多方的苦苦争论，一场关于合乎体统的“伊斯兰城市”应当是何物、应当给人怎样的感觉、又应当看上去像什么样子的争论。

89

近些年来，受到盘旋在“东方主义”各种假设（姑且假定是假设）周围的各种论战的激发，学术圈的“伊斯兰城市”之争又活跃起来：是否存在“伊斯兰城市”这种事物；如果存在，它的“伊斯兰”特性何在；如果有这样的伊斯兰城市而且可以分离出“伊斯兰”特性，它的宗教性若是“真”起作用的话到底怎样起了多大作用。对整个伊斯兰世界城市生活一律性的夸大，对那种生活的各色描述——它们过度依赖伊本·赫勒敦以来的少量模型和适时理论——的理想化性质，以欧洲规范为背景看待这种城市的趋势，以及把伊斯兰教视为城市当中的一股社会势力的这种非历史、超文本的观念，一概被痛加挞伐。如今正是理念本身尾随着一个挥之不去的问号。

尽管如此，论及北非和中东城市的学术著作无疑大量构建了客迈拉——从不存在的想象实体。同样确定的是，这样的作品里也有大量货真价实的发现，不该仅仅由于出自眼下已经失宠的世界观而遭抛弃。但要点在于，不管伊斯兰城市的理念在（东方主义的或别的）学术话语里是何等地位，它在平凡穆斯林教徒的心灵和话语里仍然生气勃勃，市民或乡民、大众或精英皆然；实际上，伊斯兰世界

的城市当下正在经历的剧变使它愈加活泼。当“某种城市理念”在现代生活的无序扩张中变得越来越难得一见的时候，它甚至可能变得更加生动明丽、引人入胜。“伊斯兰城市”存在的条件变得更飘摇、更殊异、更难以实现之秋，它作为一种意向、一种愿望日趋重要，或者只是换种方式显得重要。

遍观中东地区，迄无一城或一镇——无论多么古老——向世界展示出具有历史连贯性的面目。当然这就全亚洲或全非洲而言某种程度上也是真确的，但它似乎尤其是阿拉伯—伊斯兰城市的特征（必定是摩洛哥城市的特征，必定是塞夫鲁城的特征），因为新城市形态与其说倾向于替换旧形态，更新它们或吸纳到自身之中，不如说倾向于围着它们生长，让旧形态差不多原封不动。*Mudun*（城市），*Mudun judād*（旧城），*villes nouvelles*（新城），*habitations spontanées* ... *clandestines* ... *periphériques*（自发的……秘密的……外围的……定居点），全部同时在位，宛若从一个占据多层的考古遗址的不同地层发掘出的遗物。这里的城市景观不只是多式多样的——所有城市景观概莫能外，它还是不相连属的。正是在这样一种由指向殊途的互异安排结果所组成的景观中，关于“伊斯兰城市”的大众的、政治的和本就多元的话语，一种涉及建筑和制度、立面和意识形态、街道网和公共服务的话语，即市民身份（mudaniyya）的符号学，就此发生了。 90

“符号学”已经成了有点惹人发火的词语，往往是指谓不定的一个词，它的意思变来变去，繁衍增生。我的用法就是索绪尔的原初用法，“研究符号在社会生活中的生命的科学”，而无需进一步委身于在结构主义传统中发展起来的符号学的形式主义类别，或是在皮尔士传统中发展起来的学究式类别。维特根斯坦认为思想（感情、信仰、解释、判断）是一种公开行为，不是在“头脑”里、在“心”

里或在别的某个虚无缥缈的私密之处开展，而是在敞朗世界里凭借符号系统开展：也就是说词义出于词的使用，而使用是社会性的。这种观点是奠定基石的见解，其余的必须来自描述性分析。而且至少就人类而言，虽然牵涉到的符号主要是语言符号，却也并非仅此一类：图像、数字、旋律、手势以及——就手头的个案来说——建成环境（或者干脆说是夷平环境）中的物体都和词语互相交织，制造出我们软绵绵地称作“经验”的知觉之网。伊斯兰世界或别处的城市生活的符号学，不过是根据那种生活流宕其中的表达来对之加以阐释。

在塞夫鲁的历史上，最为鲜明的是在它近期历史上，所有这些关心的问题并驱而至：随城市扩张而生的城市景观日渐脱节；对作为一种主导性规范的“伊斯兰城市”理念日增的系念；在日渐脱节的背景下界定如许理念、如许规范愈见其难，进而愈益觉得那种理念、也许甚而至于伊斯兰教本身都危机四伏；把这一切“读入”（reading-in，或者变通一下理查德·沃尔海姆的说法，“看入”，seeing-in）城市的物理外观中；随着这些变迁的推进再把那种外观的出现“读入”尖锐的社会、经济、文化争论，以及最具体、最紧要的政治争论。关于房屋该粉刷何种颜色的市政法令本身谈不上重要，但是如同这样的象征性环境里的手势一样，牵扯进来许多主题。

塞夫鲁在1984年有四五万居民，这座千年古镇坐落于溪流潺湲的山麓——它把大非斯—梅克内斯小麦平原与牧羊和带状耕作农庄的中阿特拉斯山脉分隔开来——的橄榄树林中，从统计意义上说简直不能代表摩洛哥，更谈不上代表北非、中东或穆斯林世界。尽管城内包含了阿拉伯人聚居区的传统形态的一切要素——清真寺、城墙、澡堂、死胡同、巴扎、喷泉、商队旅店、圣坛、城堡等，它却丝毫不是伊斯兰城市的理想类型。它既不是用作某物的样品，也不是

用作某物的缩影，而是用作某物的实例：一个适用的案例。凝神细观塞夫鲁及其最近发生的事，其价值即是一切实例的价值：这么做了以后，我们可以看出其他实例中非此即遭遮蔽的问题。例子指明而不证明。 91

## 二

1911 年，就在沦为保护国前夕，塞夫鲁城约有 10 公顷大小，可能有 6 000 人口，其中差不多半数是犹太人，构成它的是几大块：城墙四围的老城，里面是巷道和死胡同；*medīna qadīma*，人烟稠密的犹太人街区；*mellāh*（梅拉区），位于城市正中央；城堡区即 *qal'a*，也竖着围墙，正当城市高处。

十年后，1922 年，随着保护国地位最终牢牢树立，以及该城正式实施自治（利奥泰的作风），它扩充到原来的 13 倍那么大，约有 130 公顷，包含了老城区，外加一个新的阿拉伯人街区和法国人别墅区；前者就在城墙外依照网格规划图布局，后者在城堡更高处的山上，花园绿树成荫，街道曲径通幽。1944 年，保护国制度行将就木之际，市区边界再度扩展开去，达到 380 公顷之数（此时人口有 18 000，犹太人占三分之一弱，法国人增至 1 000），新增区域是些更"新"的"聚居区"和城外的市场。

直到 1982 年之前，那些界线都保持不变，这时那个新近可说是意外上台并面对新一届选举的社会党政府，不顾丛生的争议（有些还是以身相抗），突然将城市的正式规模扩大到 3 倍有余，达 1 200 公顷左右，以便把此前十年腾涌而出的"边缘"、"非法"、"外来人"（*berrānī*）定居点划入它的行政范围，那些选票在他们看来是囊中之物。这是通过市区的重新界定而引发的一场社会革命（或者说是这

类尝试，因为到头来它失败了)。

在大约 70 年的历程里，这个城市苦心孤诣地逐步扩大到它初始规模的 120 倍(人口则涨至 9 倍左右)，人们从这过程中可以洞悉它的文化谱系，因为各种生活形态——欧洲人的、欧裔摩洛哥人的、乡土摩洛哥人的——相继占据了它的某一地方，散布在传统的阿拉伯人和犹太—阿拉伯人的旧城核心周边。有些生活形态——法国人的、犹太人的——基本上消失了，或者至少可说采用它们的人口消失了。（“我们既丢了脑子，也丢了钱袋子。”一位老派的塞夫鲁人对我说道。)另外的生活形态，通常说柏柏尔语、通常很粗野的乡土摩洛哥人的生活形态，只是在最近才猛抬头。（“过去城市吞噬乡村，现在乡村吞噬城市。”前面那位说道，他是个分量不轻的资深建

92 筑商。)正是这最后——迄今为止的最后——的增添可能终将证明是最富变革性的。自社会党政府尽量网罗人民入城以来，塞夫鲁的市民一多半是半都市化的。

为了简化复杂局面(但这么做恰是采取塞夫鲁人自己试图理解他们遭遇了什么事变时大抵会用的简化方式)，不妨说农村移民的大爆炸将城市分割成两大类人，至少在概念上(以及更重要的，在修辞上)一清二楚：“真正的塞夫鲁人”(*sefrūwī hqīq*)和“外来的塞夫鲁人”(*sefrūwī berrānī*)。

真正的塞夫鲁人有时以一种双语的双关自称 *sefrūwī carré* [“塞夫鲁人平方”，即当地盛行的族名后缀(nisba)社会标定系统中的塞夫鲁—塞夫鲁人]，他们是(或号称是)某些旧家世族的后裔，那些家族即便不是自建城之日起就住在本城(有人甚至宣称是这样的)，起码也是年湮代远了。他们说阿拉伯语，多是地主、商人、专业人员，有越来越多的人成了公务员，虽然他们落入从可怜的穷人到富商显宦的各阶层，但那致密严实的城市精英圈——社会的、政治

的、经济的和文化的精英皆然——是从他们当中汲取的，久已如此。

外来的塞夫鲁人是迁入者。berrani 又是一个族名后缀，也有“陌生人”、“异己者”或“外乡人”的意思，sefruwi berrani 不是语词的自相矛盾，而是一种表示强调的类别，也像 sefruwi hqiq 一样，是一种有争议、修辞性的类别。）他们多讲柏柏尔语，尽管也不尽然，无论如何很多情况下至少部分地是双语的（还说阿拉伯语），他们赖以为生的是近期卖掉的乡村农庄的收益，在欧洲工作的亲戚寄回的钱财，以及打零工、临时做点小买卖和程度无常地偶然犯罪，比重不等。

这条分界线的两方因而极新又极旧。他们是分散、异质的集合体，而不是真正的群体甚或派系；正是在他们之间，公共生活的经济、政治和文化上的论争——在这男性主义、权力飞扬的世界上总是很激烈的——发生得愈益频繁。

真正的塞夫鲁人在摩洛哥独立时约为穆斯林—犹太—法国人人口的三分之一，而今约为（更多的）城市穆斯林/乡村穆斯林人口的三分之一，他们几乎完全住在老城中心以外。自 20 世纪 40 年代以来，中、下阶层一直在迁往紧靠城墙的格状区域。上层人士过去其实深居于人迹罕至的独门小巷，在搬离旧城区上要迟缓些，20 世纪 50 年代以来，他们接收了昔日法国人空置下来的 *les quartiers chics*（高尚住宅区，或者 *chics* 可换成另一种机智的双语双关语 *sheikhs*，谢赫）的别墅。这些权贵大多属于某七八个本地豪族，就是他们承袭了城市行政管理机构，巩固了他们的经济地位，尤其是在土地占有、交通和建筑业方面，还作为“保皇党人”与国王拉上关系，尽管他们父辈曾作为 *notables indigènes*（本地名流）与保护国政府有瓜葛。独立 93
战争期间，他们的权柄被骤贵的民族主义领导人的权力短暂动摇了

一下，后者多数出自穆斯林改良派政党独立党（*Istiqlal*）；但是很快重归旧制，因为君主制重申了它的统治地位故而重申了他们的统治地位。到 1963 年城市选举的时候，他们回到了老位置；同样那些人，有着同样的利益、同样的资源和对 mudaniyya 的同样理解，即阿拉伯—伊斯兰的“市民身份”（cityhood）。

外来者那边，他们在 20 世纪七八十年代狂建的外围定居点并非拥挤不堪的“贫民窟”棚户区（塞夫鲁几乎没有那种东西），而是坚固的石筑、砖砌或混凝土房屋的无序膨胀的大片区域，那些房屋大体是城市的样式，景观上却排列得混乱（和非法）：不请自来的郊区。

1956 年独立后农村向城市的大规模迁徙立即开始了，可是移民主要被吸收到老城的平民街区，因为镇民移往城外区域、更大的城市或（就犹太人来说）国外，那里空空荡荡的。大约 1970 年后，当时 *exode rural*（农村人口外流，甚至仅懂一种语言的塞夫鲁人也这么叫它）从溪流壮大为洪流，这样吸纳到建成结构里不复可行。新定居点突飞猛涨，屋宇相连；先是在城市高处荒芜的、不稳固的石灰岩地区，接着更令人恐慌地在城市低处的 *huerta*（西语的“果园”）——即灌溉橄榄树林，那既构成了城市的审美背景，又给它提供了很大一笔收入，多少世纪以来一直是它“运亨福厚”的标志。早先的移民基本上都是无地贫民，迫不得已被引诱到城里，希望在它的阴暗角落里想法勉强维生，而后来的移民虽然谈不上富有，在城里也没有丝毫现实的经济基础或打下基础的前景，但他们托被转卖的农庄和欧洲汇款的福，也不是身无分文的。他们修建的住宅表明了这一点：结构廓大，意在引人注目，传之久远。

因而塞夫鲁的这一转型阶段大大改变了它的社会构成，改变了它的外观、气派、神态、风采，因为前一阶段没有改变（或不过稍稍改变）。它曾经是天堂般花园里的一颗雕琢的宝石，如今成了蔓生、

紊乱、绝无宝石之姿的市镇(*bourg*，这座城里现在似乎人人认得的另一个法语单词)。

## 三

塞夫鲁从一种定界分明的行政、商业和文化复合体——处于部落式变迁中的一种城市凝固态——变形为建筑、人群、活动和机构的弥散混合体，周边的生活方式完全可以渗透进去，这一社会—经济转型终必造成政治表达，即便是在一种依然抗拒选举政治的传统主义君主制下。当本地区的城乡人口比在20年间从约1∶4升至差不多1∶2时，当同期的实际城市资产值增长了5倍多(建成区是10—20倍)时，当(粗略估计)果园(其中怎么说也有一半属于人口的2%)的3/4已被建筑物覆盖，而且这个进程尚在加速时，当镇上约有2/3的建筑物(大都不通水电，许多无路可达，全都没有下水道)是1960年之后所筑造时，当出自欧洲工薪工作的大股现金流(准确甚或不准确的数字无从获得)将要给经济其他方面纵非衰退亦必停滞的一个城市供给这种建设热潮的资金时，既定权力结构也将被置于某种压力之下，不管它在位多久，被中央集权强化得多牢固，文化上怎样合法化。 94

这种压力之大在1976年市议会选举中陡然表面化了，其时那一结构事实上垮塌了。自利奥泰1913年设立市议会以来，传统精英的代表们就独霸着它，这时他们被匆匆罢免了，而以前从来不起眼的摩洛哥社会党让所有人(包括它自身)诧异地赢得了3/4的席位。虽然市议会在一个美其名曰“监管”(*la tutelle*)的制度中被官僚的和警察的控制机构团团围住，自行其是的能力大受限制，但它是扎根本地的权力均衡的主要表达，就因为它是地方政府中的民选机构，

那个政府的其他部门都是自上而下任命的。传统上操纵着它的那些人的子孙们戏剧性地被人接替，这是后果严重的当众羞辱，因而开启了塞夫鲁的某种“布拉格之春”：当那一段历史时期(事实上是7年)终了之时，一扇意外打开的门又在升高的张力、外来的压力和一定数量的纯粹暴力当中，无情地、看上去是决绝地重新关闭了。

让这段奇特的空位期——家长式统治制度里的一个民粹主义时刻——成为可能的，是这个君主国运用城市选举作为一种民意测验形式即 *sondage* 的惯例，那是从保护国传承下来并加以完善的。选举总体说来是受控的，但每次选举都有某些地方被允许自由行动，好使政治现实得见天日。本地居民是怎么撒谎的？谁必须被惩处？到下次选举，这样的相对自由消失了，别的地方得到机会进行约束较少的投票。1976年，轮到塞夫鲁经历民意调查式民主。1983年，试验结束，塞夫鲁精英们卷土重来。没有一个社会党人当选。该党解散，不再是一股地方势力。它的主要领导人离开了这座城市。

95

但是不管社会主义插曲多么昙花一现，多么受困于乌托邦主义、宗派主义和文官系统的懒散拖沓(不过没有受累于马克思主义意识形态，它几乎无所表现)，它还是使得塞夫鲁应当是何种类型城市这个问题大大弱化。真正的塞夫鲁人权贵(*a'yān*)被取代，城市边界(从而还有合法性和市政服务)伸展到把外来塞夫鲁人的定居点包含在内，市议会不遗余力地试图提升它相对于中枢行政机器的行动自由(亦即削弱“监管”权)：凡此种种，不但挑战了传统特权和传统排斥，也挑战了——即使是无心的——伊斯兰城市的理念，正是在后者的框架下，那样的特权、那样的排斥才得以规定。社会党的“新人”出发去发动一场地方社会革命，一桩他们差不多满盘皆输的事业，结果他们大违本意地发动了起码是一场文化革命的开端。他们

对实体经济未能有所改观，却使符号经济——城市空间的形状——焕然一新。

社会党的间断期所阻断的，不是在它降世前许久已支配这座城市、如今因它的收场而继续推进的各种变迁方向，也不是哪怕在它当政时期就加剧和固化的社会不平等结构。它阻断了这些方向和不平等被表现和感知的方式。通过赋予外来人口公民权，社会党人不仅从法律上（这在传统主义的监管国家里不那么要紧），而且从道义上（这在那种国家里事关重大，特别是如果它还是穆斯林国家），同时增强了两方面的决心：迁入者要被容纳在城市肌体内并在城市景观上刻下印迹的决心，以及或许更强烈的真正塞夫鲁人要设定这种容纳所依凭的标准——首先是生活方式标准，其次是态度标准——的决心。恰是这两种决心的冲突（眼下 mudaniyya 的标志是什么？）已成为社会斗争的敏感神经。

## 四

就在我前面提到的哈桑二世称王 25 周年、任撒哈拉司令 10 周年双庆之前不久，他在马拉喀什的宫殿里向摩洛哥建筑师和城市规划师协会发表讲话，并经国家电台和电视台广为传播：“建筑学和城市规划的一堂大课”（un véritable cours d’architecture et d’urbanisme），如保皇派报纸《撒哈拉晨报》（*Le Matin du Sahara*）所称道的。

他说，摩洛哥历史上的每个伟大时期都因一种建筑原创性而独具特征。人们可以一眼认出伊德里斯、穆拉比特、穆瓦希德、萨阿迪和阿拉维各时期的纪念碑和建筑物。每个王朝（最初一个有几分神秘，出现在公元 8 世纪，那是伊斯兰教驾临和非斯建城的时期；最后一个是哈桑所属的王朝，兴起于 17 世纪）各以其风格标记出它

96

的纪元。然而今天，衰落来临了。各色各样设计不良、修造不善的建筑在我们的古老城市到处乱建。艳丽的欧式房子又低俗又招摇，在富人区孳生蕃茂。摩洛哥伊斯兰城市的古典形式，我们文化伟业之花，正消逝在莫可名状的、异形的无计划扩张当中。

他说，不妨举塞夫鲁为例。不久前它还是个可爱的小地方，有花园，有城墙，有依偎在中阿特拉斯山脚下的清真寺，是本真的摩洛哥传统的优美表现（他称之为一颗宝石）。现在它走了样，不堪入目（*laide*，尽管他在说阿拉伯语）。面对到2000年我们的住房供给能力要翻番的前景，建设“摩洛哥人享有的摩洛哥”势在必行。我们必须赋予我们的建筑工程一种民族特色，在现代化之中保存美好、本真的东西，保全摩洛哥建筑和城市形态的兼顾穆斯林和马格里布的精神认同（显然塞夫鲁不曾做到）。正如《晨报》报道一针见血总结的：“人们从这一席话里领会到，哈桑二世陛下——他的统治是本国历史上最辉煌、最丰饶的盛世之一——希望借由一种原创的、既现代又不失摩洛哥本色的建筑，一句话就是借由一种建筑，像他在政治上和经济上那般绚烂地留下他的印记。”

国王的授课在全国面前挑出塞夫鲁作为非摩洛哥的、非伊斯兰的城市毁容的恶例，如人所设想的那样让东山再起的市议会振聋发聩，尤其是因为它紧接着遭到非斯的省长一顿正式训斥，命令它在登记日之前“拿出点行动”。但事实上它只是给本城原已酝酿的文化对抗进程火上浇油。

真正的塞夫鲁人对城市形体转变的惊慌沮丧在社会党执政期间已然涌长，造成喋喋不休的道德抱怨、阶级怨恨和审美怀旧；再造一个正宗穆斯林城市的种种制度的自觉努力开始了。传统的穆哈台斯布（*muhatasib*）官职，是宗教训导者、风纪警察和市场管理者的某种合体，一度权势熏天却已几近废舍，在1982年让保守势力重掌大权

的苦斗期间又被重赋政治突出性。一个老牌的传统主义领导人（作为阿拉维王朝的谢里夫，他还是国王的远亲）被任命到这个位置上，他立即指控社会党人是“无神论者”。由国家修建、以哈桑二世命名的一座古典风格的巨大清真寺就在城墙外竣工了，替代老城那座旧的大清真寺（它本身是翻修过的）成为官定的城市清真寺，穆哈台斯布也被指派作它的礼拜五布道师。其他一些穆斯林传统官职同样被重新强调是真正伊斯兰城市的正典特征（或标志，如果你愿意这么说）：*nāzir*，宗教财产管理者；*qādī*，宗教法官；*'ādel*，公证人；*muqqadem*，地区长官；*amīn*，行业首领等。公共浴室、公共炉灶、邻里祈祷室、市场喷泉和别的传统市政机构都重整旗鼓，名流中的头面人物也一窝蜂地修建极具示范性的私人清真寺建筑。

97

真正塞夫鲁人一方的这种文化——或宗教—文化——复兴运动很多方面其实是装点门面的：穆哈台斯布对道德或经济生活的权力充其量是略胜于无的，宗教法庭的职权范围饱受限制，行业首领是顾问性的长者而非行会头目。正当它蔚然兴起的同时，外来塞夫鲁人一方的反主张也在生成，用的是一种既近似又迥异的词汇。

外来者自称是纯正的城市人（*madanī*），他们决心从边缘完全融入城市社会，这样的主张和决意稳定地与日俱增，滋养它的是社会党向他们伸出的援手，他们人数的增多，和他们被当成蛮人侵入者、道德上不受欢迎而物质上惨遭忽视的感觉。（他们通常用来指称他们由乡入城的词语不是真正塞夫鲁人所说的 exode rural，而是阿拉伯语 *hijra*，它同时指迁出和迁入的移民，当然也指圣迁，即开创了穆斯林时代的先知穆罕默德从麦加迁往麦地那。）这一决心，完成其 hijra 的决心，也极为着力地表达在一种建筑风格上，那是清真寺、住房尤其是立面（这太令人惊诧了）的一种修辞。

立面之所以令人惊诧，或在我们行将抵达的更深层次的体验意

义上兴许不令人惊诧，是因为正统的老城区房屋极端地转向内部，对此人们多有觉察。它们向大街和胡同呈现的是一模一样的、非常克制的面孔(一扇装饰朴素的门间或除外)：刷白的墙壁，小小的装有格栅的窗户远远高于平视高度。但是在内部的庭院、花园和会客室，在锦天绣地的女眷住处、镶嵌图案的喷泉和铺着地毯的茶室，身份炫耀出现了。从外面看，富人之家和穷人之家没什么分别；从里面看，它们在装饰、家具陈设和空间利用上反差之大如宫殿对茅屋。当然，塞夫鲁亦不例外；不但老城区是这样——那里几乎根本没有任何室外标识，一条街看去像一堵实心墙，不规则地被狭窄的入口通道穿一个孔——靠近城墙的市外区域也是如此，那儿在进门之前，人们(至少要是他是生客的话)不知道他会面对一个洞窟还是一个珠宝箱。住在迅猛发展的郊区的那些外来者已经加以彻底颠倒的，正是城市意象这一或许是最紧张、必定是最私密的领域。从符号学上说，他们把城市房屋翻了个里朝外。

98

如前所述，外来者所建的房子通常是坚固的石结构和混凝土结构，许多体型庞大，胡乱布局，考虑到它们的“非法性”，因而也是机会主义地坐落在车辙纵横的小路和铁道沿线。大多数屋内家徒四壁。真的，它们往往差不多空空如也，宽敞的空间里，只有孤零零的一张床或可怜兮兮的一把桌椅。屋主的本钱大都投到屋子本身和它建在其上的价格飞涨的土地上了，市政服务(水、电、下水道、道路)的缺乏无论如何限制了所能做的事：这里没有倒影池或背光的咖啡馆。正是在外墙上，身份炫耀出现了。几乎所有这些房子都是用醒目的、俗艳地混杂的原色——红、黄、绿、蓝，甚至不时有紫色、橘色和粉红，大量房屋还会进一步加以装饰，有时是通体的装饰，所用的外观设计基于传统的工艺图案——特别是采自地毯和纺织品的图案，一定程度上也有采自陶器、皮革制品和女性面部纹身

的图案。

对这些浮华立面（它们往往是四面墙，所以也许更准确的说法是封套）的通称是法文的 *fantasia*，这个词过去用于部族摩洛哥人有名的马术和粉玩（powder-play）表演；立面一如那些表演，是个人力量的公开展示。它们是声明：主张、宣告、辩论、要求——对此人人都心知肚明，无论是制造它们的外来者，还是想要清除它们的真正塞夫鲁人。

因而立面须得刷成文明的米黄色的法令就不止是市议会对登基日前迅捷而立竿见影地“拿出点行动来”的必要性的反应而已。它是业已变得相当自觉的符号政治方面的一个举措。

外来者把他们的房子翻个里朝外，似乎威胁要把整个塞夫鲁翻个里朝外，要让它的五彩斑斓的外围而非衰败的中心成为它的规定性特征。真正塞夫鲁人视立面为冒犯 mudaniyya 的审美和道德反应，甚至可能比他们对入侵者的物质要求的担心（他们觉得尽在掌握中）更狂躁难捺。社会党人曾通过把外来者从法律上并入市区，设法照顾他们融入城市社会的要求；而显贵们设法让他们——既然他们被接纳是木已成舟，唉——起码看起来像个体面的城里人。市议会说，塞夫鲁应当是“米黄之城”，正如（比方说）马拉喀什是“红色之城”。

结果实际上带有几分妥协。多数外来者确实粉刷了他们的房屋（城市外围几乎一夜变色），换取对他们是体面城里人的含蓄承认——他们有权使用水、路、电等固有市政服务，不是应当开推土机清理掉（偶尔已然如此）的非法棚户居民。

99

这一谨遵王命的妥协（如果这是表意贴切的词的话——或许“交易”更好一点）简直没有结束对抗。它不过是将对抗转移到一个新的话语平台上，在那里问题被说成是城内不同利益群体间的问题，

不是城市和麇集其边缘的外人之间的问题。这点可以从独立党报纸《旗帜报》(*Al-'Alam*)1988年2月15日刊登的一封不寻常的来信看出端倪，写信人是塞夫鲁最大、发展最快、活力最强的外围社区Dhar bin Seffar的一位居民。

> 塞夫鲁有件咄咄怪事，就是饮用水的稀缺，虽然它位于中阿特拉斯山脚下。这个事实是让观察者困惑不解的悖论之一，他们试图回答大呼小叫的一堆问题。我们无须提醒市民们说，阿特拉斯山脉对摩洛哥通常代表着我国的水库。
>
> 这里我们就触及了这封信件的主题，我们为了住在Bin Seffar地区的一众家庭把它发表出来，他们借此请求关注饮用水的大问题，满足大约2500人的需求。
>
> 这个地区只有单单一眼泉水，居民们一大早冲到那里去，为的就是攫取它一点点施水的慷慨[jūd]。
>
> 我们在这里就不谈那长长的队列，长久的等待，以及等待的人群中爆发的斗殴……
>
> 居民们在此要求获益于饮用水的机会应当一视同仁地惠及全体，尤其是因为人们已经注意到，掌握分配权的人厚待某些方面(派系、政党)的人，而薄待另一些人。这一点明显见于他们给予某些居民取得饮用水的特权，无视其他人。
>
> 本地区居民请他们那些竞选运动期间(为击败社会党人)满口许愿的市议会议员们相助，制止这种徇私偏护，把全体居民视为平等之人，毋再厚此薄彼，行动一以服务普遍利益为依归。
>
> 这些卑微的百姓所求者，无非是最基本的人权而已：区区几滴水以润喉止渴而已，他们不想烦扰(警告、威胁)任何人！他们就想要水……!?

## 五

西方思想在意义(Meanings)和物质(Materialities)之间的至尊区 100
分，就像在心灵和身体之间的极相似而派生的区分一样，或许早该隐退了，肯定早该修正了。人类生活里但凡有点重要的意义，都必定渗入物质中。对那一生活产生某些实际影响的物质，也必定在观念和语句的网络之内渗入意义中。“符号”对“现实”、“形式”对“内容”、“被体验(感知、解释、理解)的世界”对“作为事物［客体，宇宙，因果流形(causal manifold)］的世界”等，对于说明各种事情如何关涉“伊斯兰城市”简直不比心物二分法更有用。借用史蒂文·马拉尼(Steven Mullaney)关于伊丽莎白时代的伦敦的一种说法，“伊斯兰城市”是一种“空间的修辞格”(figure of space)，其中“地貌往往再现了意识形态”，而意识形态往往把地貌改造成“清晰易辨的徽志”、“社群的指号”和“社会文本”，它似乎难以划分成它作为符号的力量和作为力量的意义。

1976—1986年间塞夫鲁的争夺，涉及诸多不同理念——城市应当显得怎样，应当由谁、怎样治理，谁应当住在里面，它的生活该当如何，它的中心该定止何处，它的扩展区该在哪里划割，它的边界该置于何所。尽管这场争夺只有当地影响和地方关切，它仍然是蕴意宽广得多的远为普遍的进程的一部分。不但作为争论枢轴的“cityhood”，“citadinité”和“mudaniyya”(市民身份)观念播散到全中东，而且重塑城市生活景观以便重新赋予它明了形式的努力，也是重塑穆斯林世界对如今它深陷其中的路路通世界的认识的类似过程(目前几乎处处昭显)的重要部分。无论是谁，如果他不想迷失在城市扩张的指示牌中，漂泊无定——迷惘、笨拙、恼火、无力，那

么看懂它们就是必要的，虽然那对本地居民和外来看客近乎同等困难。

改变城市(或房屋立面)的外观，就是改变住在里面的人理解它的方式，也是给他们赖以习惯于理解它、习惯于生活在其规定之中的文化框架施加压力。奥登的名句“新型的建筑/心灵的改变”不止是诗意。“伊斯兰城市”正在发生的事情——不光是在塞夫鲁——就是“伊斯兰”正在发生的事情。它在失去辨识度，赢得充沛活力。

1990

# 论女性主义[①]

## 一

女性主义思想闯入(深入、延入、输入、偷入——此处选择哪个 101 词很紧要，它暴露了世界观，也投射出恐惧)当代文化生活的几乎方方面面，如今已是习以为常了。文学、哲学、社会学、历史学、经济学、法学乃至语言学和神学，都被席卷到关于性别差异、性别利益和性别偏见对这个那个问题或对整个学科状况的相关性的激烈而多面的争论当中。但是对于要把这样的关切移入注意中心的努力的反应，没有哪里比在理智的最后堡垒即自然科学那里激起更深的忧虑了。让科学甚或科学家性别化，这使得人人——哪怕是非常乐见其成的人——神经紧张。

当然，人们担心的是，由于自然科学被迫屈服于无关乎它的目的的一种道德和政治纲领——妇女的社会赋权，它的自主性，它的自由、活力、权威和效力，将逐渐遭到损毁。一位测定粒子旋转的

① 最初发表时题为《一个人自身的实验室》(A Lab of One's Own)，发表在 *New York Review of Books* 37，no.17(1990年11月8日)。那里讨论的书如下：Nancy Tuana，editor，*Feminism and Science*；Londa Schiebinger，*The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*；and Donna Haraway，*Primate Visions：Gender，Race，and Nature in the World of Modern Science*。——原编者注

物理学家、一位追踪视觉回路(circuitry of vision)的神经学家，抑或一位隔离种系变化机制的进化论者，可能发现像“人们应该料到性别歧视的社会会发展出性别歧视的科学”或者“科学……不是无性别的，她也是个男人、父亲，是被污染的”之类，客气点说是傻话，不客气说就是疯话，无论怎样都深深威胁到不被希望和偏见所歪曲地考察自然的运转机理的长达数世纪的奋斗。①客观性——逻辑、方法、知识和真理——是科学的旨归，余下的都是传奇和诡辩。

幸运——或不幸，这端视一个人忠于哪一方而定(如果像越来越常见的情形那样，一个人的忠诚是分裂的，那么就是既不幸又幸 102 运)——的是，“知识”(*episteme*)与“意见”(*doxa*)这一古已有之的极端对比，至少过去三十年间已见消溃，譬如不但“科学”和“非科学”的差别在消溃，更要命的是“科学”自身内部的差别亦然。一般认为，托马斯·库恩影响深远的《科学革命的结构》是划时代之作；它初版于1962年，将科学变革重新构想为专业主导思想框架的片段相继，而不是向着实在、真理和澄空美景(cloudless vision)的逐步推进。但自库恩的书问世以来，一系列更加奋勇直前的修正论鱼贯而出。科学社会学里有一种所谓“强纲领”，决心将科学当成资本主义、教皇制、足球或架上绘画那种彻头彻尾的社会和文化现象来审查。科学史里有一种对“谁才是主人”的强调，研究群体、机构利益、组织需要、学科精英、专业声望和政策倾斜中间的权力斗争在此被认为决定了科学思想的进化方向。哲学里有一种“反基础主义”，它拒斥固定的“方法”、恒定的“原理”和内在的“本

① 第一句引语出自 Elizabeth Fee，“A Feminist Critique of Scientific Objectivity,” in *Science for the People*，Vol.14，No.4，p.8，转引自 Sue V.Rosser，见 Tuana 书，第10页；第二句引语出自 Virginia Woolf，*Three Guineas*(吴尔夫，《三个基尼》)，转引自 Sue Curry Jansen，“Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge,” *Theory and Society*，Vol.19(1990)，p.235。

质”，青睐多重的视角、知识型、语言游戏、修辞风格和实际成果。多元主义，偶然，实用主义，策略。即便不说“怎么做都行”，起码许多做法可行，而且无一超然于评议之外。

趋向通常所谓“社会建构主义的”科学观的这一运动，几乎不会不遭某些人抵抗地进行下去，对他们来说，“世界”或“本质”即“事物真实的存在方式”，才是认知的起点和归宿。（道德哲学家、我们当今思维方式的一般反对者麦金泰尔宣布，强纲领的最后一个拥趸一日未被隐喻理论的最后一个专家的肠子勒死，他就一日不会罢休。）①但是由于这场普遍运动气势如虹，目前近乎山崩海啸，它已为女性主义批评扫清了道路，备好了模范。如果科学像其他一切文化性事物（艺术、意识形态、宗教、常识）那样，是党羽和信徒出于某种目的在某个地方敲敲打打拼合而成的东西，那么它也像其他一切文化性事物那样应受质问：为什么它是以如其实然的方式创立起来的。如果知识是人造的，它的制造过程可供探究。

女性主义的探看仍是试验性的，视域不宽，有些内在的困扰；它大概从20世纪70年代中期以来，被女性主义思想自身内部一小部分批判性的（也是饱受争议的）社会建构主义推动向前：即性别（gender）和性（sex）的区分——文化上成为“女人”（woman）、“男人”（man）、“男同性恋”（gay）、“女同性恋”（lesbian）等等，性质不同于生物上成为“女性”（female）、“男性”（male）、“阴阳人”（hermaphrodite）之类。②如果“女人”和“男人”被历史地置放于社

103

① “Panel Discussion: Construction and Constraint,” in Ernan McMullin, ed., *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality* (University of Notre Dame Press, 1988), p.242.这部书是对介人争论的立场变动范围的绝佳纵览。

② 对于一般而言的女性主义著述中就性别概念的意义和价值所展开的激烈而多变的争论的评述，参见 Joan Wallach Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” in her *Gender and the Politics of History* (Columbia University Press, 1988), pp.28—50。

会范畴中，与“黑人”、“挪威人”、“共产主义者”或者“中产阶级”（抑或“天文学家”或“妇科医生”）相似，那么问科学是不是个“男人”，或者无论如何是不是“有男子气的”（如今的流行用词是“男性中心主义的”（androcentric），吴尔夫想来会深厌之），这绝不比问足球或教皇制是不是有男子气的更不合理。不过回答起来可能麻烦多了。

## 二

这部参差不齐、题材驳杂的论文集收录的论文，原本发表在女性主义哲学刊物《希帕蒂亚》（*Hypatia*）上，南希·图安娜把它们汇总成册，当成某种进展报告，设法触及妨碍回答我前面提到的各种问题的大多数事情，但并没有朝着解决其中任何一个问题迈进多远。这部书被框限在一个个触目惊心的设问式标题里（“存在一种女性主义方法吗？”“可能存在一种女性主义科学吗？”“科学主体是性别化的吗？”“性之于性别，如同自然之于科学吗？”“我们现在身居何处？何时才能指望理论突破？”），是汇聚一堂的种种困境、难题、迷惑、忧心，合而观之，它们展现了重大思想狂潮的一幅醒目图景，但对它可能要奔向何方没有多少明确意识。

部分问题不过在于聚拢在“女性主义和科学”标题下的关切点的复杂多样。休·罗瑟（Sue V.Rosser）开场的全书综述是滔滔不尽的人名、引文和一行字总结，其中她列举了六大关切：改造培养方法和学术课程以吸引更多妇女进入科学；从历史学上理解妇女在现代科学发展中被遮蔽和贬低的作用；从社会学上调查妇女当前在科学中（有所改善却仍旧低下）的地位；从女性主义批判带有男性偏见的诸科研领域（社会生物学、大脑研究、智力测验、生物化学）；“女

性化科学”（女人——芭芭拉·麦克林托克、罗莎琳·富兰克林——从事科学有异于男人吗？）和“女性主义的科学论”（客观的、“性别无涉的”科学可能吗？它的佯称是欺世盗名吗？）。是六项、七项、十项或是一打简直无所谓：这不是一个领域，甚至不是一个研究纲领。它是一堆乱糟糟的发展可能，或许有某件事物在某个地方从中钻出来。

那本身说来或许不过是——如罗瑟正确坚持的——刚刚初露锋芒的一门事业的预料中事。但是与之相伴的目标的分散和恍惑的语调（“你怎么同科学家说话？”“我们用‘真理’表示什么意思？我们可能表示什么？”），不单单源于成长的痛苦；它们起因于隐藏在那种任务里面的深层不可解性。把对环绕着“女人特性”(womanhood)的虚构和幻象的批判与声称“(描绘)实在的真确和终极的结构”的认知模式凑集一处，这造成了太多问题，非道德化的、有权力意识的“解放理论”——所有这些文章的拯救希望——所能轻易解决。① 104

这种走进死胡同的感觉在最优秀的一些文章中随处可见。桑德拉·哈丁(Sandra Harding)检视了一个问题：是否如许多人建议的那样，存在着一种别有风味的女性主义研究方法（自觉性提高、有机思维），可被用作判断研究设计、程序和结果的充分性的准则？对此她的答案是响亮而理直的“不”。她的考察以歉意和建议告终：她为在这个问题上辜负了同行的期望向他们道歉，建议他们放弃试图重新研磨“科学探索的强大透镜”的行动，并以转身投向女性主义关怀的更实际任务聊以自慰。

海伦·隆吉诺(Helen Longino)问了一个更一般的问题：究竟是

① 引文出自蒯因，转引自 Richard Rorty，“Is Natural Science a Natural Kind?” McMullin，p.50，罗蒂是把它当作“教条的形而上学”否定性地举出的。

否可能存在一种不管什么意义上的“女性主义科学”？ 她也提供了两面的答案：假如女性主义科学意味着“女人感受力或认知气质”（复杂的、交互的、整体的、“软”的）的“表现和衡鉴”，答案就是“不可能”，因为压根不存在这种感受力或认知气质；假如它意味着变革当今正被男性为主的当权派所经营的科学的社会状况（“赚钱和打仗”），让它们变得不那么盛气凌人、性喜控制、工具主义和“硬”，答案则是“可能”。 在此，一个人也可以两全其美地既做个超然的科学家，同时有党派之见。 我们“依然致力于一种抽象的理解目标”，致力于“我们习得和实践着的科学”，还能选择“在追求那个目标时对谁负责，……是对传统的建制负责或是对我们的政治同志负责”。

这个公式化表述——实验室里的居里，集会场上的桑格——看起来有点惬意，而在该书最敏锐也最纠结的一篇文章中，伊芙琳·凯勒（Evelyn Fox Keller）不肯接受它。 凯勒是诺贝尔奖得主芭芭拉·麦克林托克的一部广为讨论的传记《情钟生物体》的作者，虽然她从事着哈丁和隆吉诺所从事的相同事业，即把女性主义科学这一可辩护的观念与女性化科学这一喀迈拉（Chimera）分离开来，但她抵制这样的想法：通过将科学切分成它的技术部分和道德部分，切分成性别无涉的方法和性别关联的方法施展，可以成就那一分离。[①]

凯勒既想维护科学作为对“自然”的解释的自主性，又想肯定“性别意识形态”在塑造那种解释上的力量。 一边是她的麦克林托克研究的女性主义阐释，以此作为一种替代性的“女性科学”的宣言，一边是源于一线科学家们的主张——既然许多男科学家也“情

---

① Evelyn Fox Keller，*A Feeling for the Organism*：*The Life and Work of Barbara McClintock*（W.H.Freeman，1983）；《纽约书评》（1984 年 3 月 29 日）有评论文章。（该书中译名为《玉米田里的先知》，台北天下文化出版公司 1995 年版。 ——译注）

钟生物体”，麦克林托克的性别无关乎她的工作；凯勒夹在两者之间，希望找到一个“中间立场”，由此得以避免如此极端的选择。105 但是她这么做的努力带来了缴绕的一连串“一方面……另一方面”（“科学不反映自然，也不能反映自然”；“把焦点从性转向性别是必要的”；“自然和性都不能脱离存在而被命名”），以致她能提出的最好之物是想象的话语：

> 我们需要一种语言，它使我们能够从概念和感知上穿越同一和对立之间的路程，容许承认异中之同和同中之异，它把对差异性、特殊性和他异性的尊重编成符码，而无须否认堪称认知第一前提的深层相似性。

束手无策和陷入僵局的感觉——不知路在何方的那种感觉——在新符码和对称表达的华丽门面背后积重难返了。

## 三

极可能的是，这白茫茫一片问号的出路不在于坐等什么“理论突破”，而在于描述当性别想象和科学想象真的相逢于沙龙、协会、学校和学院之际所发生的事情。这恰是隆达·席宾格（Londa Schiebinger）所为，她高妙地讲述了 17、18 世纪科学革命中的女性学者的荣枯沉浮。她的书不是“补偿史”，以“伟大女人”的故事对抗“伟大男人”的故事，也不是恳请颂扬女性智慧的“不同声音”，也并非仅是另一部阴郁的男性不义编年史。它精详地描绘了“真实的男人和女人如何参与（近代早期）科学”及其对他们本人、对科学、对我们普遍的性别差异观念的影响，那描写有时令人捧腹，有

时惊心动魄，有时灰心丧气，有时让人痛苦。女性主义投入使用了。

席宾格的一般策略本身并不特别原创。像当今大多数科学、文学等方面的思想史家一样，她把思想家和他们的思想置于社会环境——她谓之“制度景观”——中，在那里他们现身、为人注意或忽视、被采纳和赞誉或被低估和扫入严肃生活的边缘。近代早期科学里有个趋势，要让妇女及其工作边缘化，局限于非常狭隘的思想和声望范围，这种趋势是某些人（多数——但并非全部——是男人）造成而另一些人（不总是勉强地）遭受的。“让科学远离女人和女性气质的持久努力”就是那样：人为之举。“科学本身是分割两性的领域的一部分。”

106

席宾格调查了近代早期科学从中兴起的那些机构——国立大学、文艺复兴时期的宫廷、启蒙运动时期的沙龙、皇家科学院、工匠公会——里的妇女地位，由此开始绘制这一领域的地图。大学最近才从中世纪修道院演变而来，它们是全然封闭的——意大利大学一定程度上是例外；宫廷的武力炫耀要以人文主义学问来平衡，它们要开放些，但不过是哲学女士们的餐后谈天屋；沙龙被更聪慧、更有远志的妇女操纵着，但主要服务于男性的功成名就；科学院不推选妇女——意大利再次是个例外，而且再次是部分例外；在公会里妇女可以从事一定数量的打杂的（underlaborer）科学，如解剖建模、车间草图和日历制作等，但为此赢得的荣誉少得可怜。

女性科学家那时竟然存在，这多少是个奇迹。更不同寻常的是她们给人留下了十分深刻的印象，以致诱发倍增的努力要把她们死拒于事物中心之外。玛格丽特·卡文迪什是纽卡斯尔公爵夫人，一位有霍布斯、伽桑狄和笛卡尔倾向的“自然哲学家”，靠婚姻得以厕身于他们圈子的外围。她在1663年写道：“作为女人，”

(我)不能……公开地……靠我的唇尖舌利去鼓吹、教导、明示或解释(我的著作),如大多数知名哲学家所为,他们由此让他们的哲学意见名闻遐迩,我担心我的永远没那么出名……

于是该书余下部分就全力追溯才女们(卡文迪什本人——她有点像是信号枪,物理学家、伏尔泰的情人夏特莱夫人,遁居世外的词源学家玛丽亚·梅里安,手工天文学家玛丽亚·温克尔曼)不说争取扬名立万,起码争取不管什么方式的适度承认的种种努力,与她们前进路上越积越高的路障,抛来障碍物的是日趋鲜明的性别差异、日渐深入人心的男性化科学形象,以及最要紧地,性别关系的"互补"而分离的领域观——男人是头脑,女人是帮手——在康德、孔德和克洛德·贝尔纳时代的大获全胜。

这段故事不简单也不无惊奇和反讽。有男博物学者因其做派的女人气遭到沙龙女的抨击;有女解剖学者用缩小的颅骨、夸大的骨盆和鸵鸟般的脖子构建起女性骨架;有热忱的唯理论者津津乐道于女人的"优美理解力",它"能让笛卡尔的涡旋转个不停,却无须拿它们来庸人自扰";有皇家天文学家把他们的姐妹变成受过训练、仰慕他们的"小狗狗"式助手;有植物学导师质疑女性业余爱好者或"像娘们的那些男人"的严肃性;有男性的女性主义者劝女科学家们以"实际事务"作为她们工作的根基;还有女性的女性主义者劝她们保持单身。席宾格带着权威、公正和允当的嘲弄穿过这堆五色斑斓的材料,证明了她的论点: 107

科学和女性气质共同经历了一段亲密的历史,因为它们双双被相似的社会、政治和经济力量所塑造。在科学里把性别埋葬掉,欧洲文化因此遗失了它的部分过去。

## 四

但此一时，彼一时也。如今这个时代，形成科学的“制度景观”的，与其说是沙龙和科学院，甚或大学，不如说是研究团队、无形学院、大众传媒、思想库、大机构和国家机关；要与时俱进地认清当下性别在科学发展中的运作机理与科学在性别发展中的运作机理，或许必得有一门形成未久、变化很快的领域作为一个轮廓清楚的案例，它在文化里触动人们的心弦，又颇能接纳女性。就此而言，系统研究猩猩和猿猴的灵长目动物学简直完美无缺，对于像批判性的生物学家兼文化历史学家唐娜·哈拉维(Donna Haraway)那样的人来说就是天赐礼物，她的目标在于监控自然的观念和性的意识形态之间的往来。

万事俱备。首先，虽然对非人灵长类的着迷要回溯到至少18世纪(那时蒙博杜认为猩猩会弹竖琴，蒲丰则把它们素描成拄着手杖直立行走)，系统的经验探索——动物标本剥制、实验室群落、田野研究、电影摄影——郑重说来其实不过始于20世纪二、三十年代，而且主要限于美国。它的历史一目了然。其次，黑猩猩、大猩猩、狒狒等与我们在长相和举止上类似，以致有“猴子是可笑怪人”之说，这给予它们因“非全人”形象而大受欢迎的力量：捣乱的类人(near-man)，滑稽、稚气、朴实、好淫，让我们不知道是把它们关进笼子好，还是教它们说话好。第三，猴子、猩猩、“化石人”和人类等的进化远亲关系，使得描述类人猿的生理、心理和社会生活在强硬的达尔文主义者看来像是绘制我们自己的底层平面图，是对实存上和类属上何为“人”所绘的基线草图。第四，出于若干不尽了然的原因(它的晚出？田野研究中需要夫妻团队？它的上流社

会气氛？ 它的回归自然的腔调？），女性在灵长类学里已是位高名重——有的人如珍·古道尔(Jane Goodall)、黛安·弗西(Dian Fossey)等可谓名满天下。 108

哈拉维除了是生物学家和历史学家之外，也渴求一种预言家角色，她昂然走进这一切中，悍然地四面出击——“猴子与垄断资本主义”、“泰迪熊父权制”、“伊甸园里的猩猩，太空里的猩猩”和“妇女的位置在丛林”是部分章节标题，那种散文风格真如同天马行空。 但是最后，在四百页的篇幅(假如只有一半兴许更好)里她设法以这样那样的方式提出极多的中肯问题(和近乎同样多的不太中肯的问题)，不文过不饰非地叙述了在现代文化的挤推下一门科学的成形。 并非《灵长类视觉》里的一切都是真实或持平的，它的很多东西古怪透顶。 不过不论多么发散，故事好歹讲完了，也不论多么玄奥，它总体上事实清楚。 令人诧异的是，在后现代的光环和论战的标语轰炸下，它原来是那么老套的一个故事。

故事情节基本上是线性的，而且彻底是辉格式的。 在20世纪二、三十年代，灵长类学心满意足于父权制，有高明的白人职业猎手和吃饱喝足的大猩猩，培育出群落实验室和性学田野研究。 战后初期，非洲古人类学的化石人研究的飞速壮大、所谓“新体质人类学”的兴起和社会生物学的问世(外加一定的高级筹款术和出名术)，给之前早已所向披靡的“男人，狩猎者”(Man the Hunter)罩上了一副科学武装起来的形象。 在过去的十年、二十年间，女性的灵长类学家开始抵制这一切的专横，把该领域引到多些开明、少些痼习的方向上去；她们虽然多数受训于此类研究领域，却日益受到女性主义关怀的鞭策。 不是从猩猩拔高，是从男性主义和单一观点拔高。

无论如何，哈拉维希望我们留意的不是情节，而是情节告诉我

们的关于我们如何思考事情、我们那么思考时犯了多大的错之类东西。正是在这点上，她的著作会大大激怒认为科学受实在驱动(reality-driven)而其他一切另属他类(意识形态、民俗、诗歌、形而上学)的那些人，因为她否认在专业学科枯燥乏味的、“我是你们的机长”式语调所表达的东西与普通文化饱蘸情感的、太人性的腔调所表达的东西之间有什么性质上的根本分别。据哈拉维看来，灵长类学形成于其中的那些“话语场”——公共博物馆、大学实验室、野外试验站、丛林科考队、学院峰会、美国国家地理学会电视专题片、太空发射、东非化石遗址、教科书、大众宣传册、新闻报道、科幻小说、人猿泰山系列电影——决定了它是什么，也决定了它的方法、理论或事实声称：

109

> 猴类和猿类，以及作为它们分类学上的近亲的人类，都生存在决定着什么可以算作“知识”的诸多斗争的边缘。灵长类不能被规规矩矩地圈入一个专业化的稳定学科或领域里……各色人等都可以宣称了解灵长类……而技术话语和大众话语之间的界线非常薄弱，一穿即透……
>
> 关于灵长类，它们是谁和是什么(以及它们要成为谁和什么)的一些颇饶兴味的边界之争，发生在神经病学和动物学之间，生物学和人类学之间，遗传学和比较心理学之间，生态学和医学研究之间，实验科学家、环保主义者和跨国木材公司之间，偷猎者和狩猎监督官之间，动物园的科学家和管理者之间，女性主义者和反女性主义者之间，专家和外行之间，体质人类学家和生态—进化论生物学家之间，功成名遂的科学家和新晋博士之间，妇女研究的学生和动物行为课程的教授之间，语言学家和生物学家之间，基金会官员和资助申请人之间，科普作家和研究者之间，科学

史家和实际的科学家之间，马克思主义者和自由主义者之间，自由主义者和新保守主义者之间。①

这是彻头彻尾的社会建构论。注意中心如此广泛，自然导致杂乱喧嚣和模糊、纷扰的总体氛围。（也许不是：哈拉维引入了科幻小说作家奥克塔维亚·巴特勒的“异种”胚胎，它“有五个祖先，分别出自两个物种、至少三个性别、两个性类和数量不定的种族”；她也熟谙一张霍尔马克贺卡，上面表现了一只微型的金刚（King Kong）正遭受一个巨型的金发女郎的性骚扰；然后她宣布说：“我始终更乐睹怀上异种之胎的前景。”）但是不仅如此，它还导致一种可能：长篇累牍、巨细靡遗地讨论了大堆问题，却没证实什么论点或得出类似于明确结论的什么东西。一切都是藻饰、反讽、姿态和示意。

这种玲珑活络的论事方式不无长处，哈拉维就把有些长处发挥得淋漓尽致。她对纽约的美国自然历史博物馆非洲厅的童书式气氛的描写，是一篇绝妙的讽刺措辞；该厅被J.P.摩根、W.K.范德比尔特和老罗斯福等人“用于保护受到……新移民的多产之躯威胁的男子气概”。她对在不锈钢的“绝望之井”底部蜷缩成一团的幼猴的描绘是科学虐待狂的一幅难忘图景，该井是实验心理学家哈里·哈洛设计的，意在“复制人类抑郁的……绝对无助”。她对舍伍德·沃什伯恩在柏克利创立人类起源研究中心的叙述，是当今学术帝国如何建造起来的一个范例，该中心强调“披着人皮的猿猴”，几乎每位重要的田野人类学家都曾在此时或彼时跟它打过交道。但是一到最后确立她自己的论题（“灵长类学是女性主义理论的一个流派”， 110

① 译文参考了中译本：《灵长类视觉——现代科学世界中的性别、种族和自然》，赵文译，河南大学出版社2011年版，第21—22页。——译注

是“生成女性的政治学”)之际，她的方法的缺失挫败了她。流派没有出现，政治学依旧形态未备。

有大约十五位女性灵长类学家，哈拉维不厌其详地评述过她们的著作，但是她们表现出来的共同之处，几乎不过是对雌性动物、育儿和性接受性特别感兴趣的共同趋向而已。有人关心狒狒在时间和能量分配上的性别差异，另有人关心雌叶猴的生育策略，还有人关心黑猩猩中雌性采集相对于雄性捕猎的重要性。狐猴的智能、大猩猩的情感生活、黑猩猩的工具制造，以及将社会生物学的性别竞争观念运用于女性气质的演化，全都引起学术注意。女性主义灵长类学“以紧张、对立、排斥为特征，……它不是一系列的学说，而是相互交叉也常常相互矛盾的承诺之网”。

其实全部科学都是如此。哈拉维的“政治学”叙述实际不过是在表明，女性灵长类学家彼此认识，参加同样的学术会议，不时吸收彼此著述的思想；也就是说，她们联成了“网络”。这些网络是怎么运转的，怎样区别于——如果有区别的话——通泛的学术网络，它们的存在对女性灵长类学家自身的科学家意识有什么影响，都还晦暗不明。也未曾冒出某种研究和“话语”方式，它十分独特，看上去像是言之有物的一个“流派”，更别提像是对生物学、人类学和我们的自然观的一种激进改造——哈拉维有时仿佛在暗示这点。也许那是实情，但光靠一意申说主张不能劝服怀疑者也这么想。

## 五

对科学的女性主义批判显然发动起来了，也显然是在艰难行进。它似乎不太可能无疾而终或翻天覆地，而是可能成为智识生活

的一项恒久的特别要素——粗厉刺耳，形态各异，不容忽视。舞台布景的有机部分。

它将怎样发展，它犹犹豫豫地动身走上的那一条条道路，哪些将会证明富于成效，哪些又将退化为绕圈子的饶舌，甚至哪些主题——妇女在科学中的社会地位、性别差异的性质和意义、性别在设计研究上的作用——将成为中心话题：恰是这些问题都渺渺茫茫，而且看起来会保持这种状态一段时间。在这漫长的期间里，哈丁、隆吉诺和凯勒的理论探索，席宾格的工匠学术，哈拉维的挑起争议的视觉构建，连同其他许多冒险的研究事业一道，并肩共存，与其说它们相互抵触，不如说是警惕地彼此对望，不安地好奇事情到底怎样了局。 111

事情到底怎样了局，最关键取决于女性主义的道德冲动与科学的求知冲动之间的紧张如何化解，前者即是要矫正性别不公、为妇女确立她们的生活方向的决心，后者即是如其“真正所是”、与愿望无涉地理解世界的同样热情洋溢的努力。似乎压根不见有人接近于完成此事。但是问题既已相逢，它不会很快消失的。

# 2000

## 印度尼西亚：从头再来[①]

## 一

112

印度尼西亚一直是20世纪最后三十多年里最举世瞩目的发展成功故事之一。20世纪60年代中期，它还是世界上最穷的国家之一，人均国民收入低于很多非洲和南亚国家。它经历过几乎没有经济增长的三十年，濒于恶性通货膨胀，深陷在政治动荡中，开始脱离世界共同体和经济体。生活水平原地踏步，大约2/3人口一贫如洗……

那时候没人胆敢设想——更别说预言——仅仅三十年以后，印尼会被认为是活力四射的“小虎”经济体，成为世界银行“东亚奇迹经济体”这个门禁森严的俱乐部的一员。若在1964—1966年的幽暗岁月里，有人说印尼经济会在这个时期增长6倍，而且照世界银行的估测，到2020年可能成为世界第五大经济体，那会显得是痴人说梦。可那正是这三十年间发生的事：经济增长属于全球最高之列，并且稍有迟延地伴随着社会指标的惊人进步。

——哈尔·希尔(Hal Hill)，1997年5月

① 最初发表在 *New York Review of Books* 47，no.8(2000年5月11日)。——原编者注

突如其来地，1997年下半年，面对亚洲金融危机的冲击，（印尼的）一切轰然倒塌。转变幅度之大简直令人惊骇。经济产量继1996年增长8%、1997年增长5%之后，预计收缩约15%。预期增长率的单年暴跌程度位居战后世界最高纪录行列。数以百万计的印尼人丢了工作，他们中的许多人刚在繁荣时期挣脱贫困线幸存下来。食品生产被扰乱了……许多出口商品在世界市场上价格下跌。国内国外的投资者逃向更安全的避风港。银行系统奄奄一息，成千上万的公司正面临着破产和关门的厄运。 113

——斯蒂芬·拉德莱特(Steven Radelet)，1998年9月①

自从印尼的命运和财富急转直下以来，全球主义中断了，那儿发生的事情不止是资本外逃、货币崩溃和贫困率增至三倍那么多。政体更迭了两次——是政体，不单是政府，一次猝不及防，采用的是阵发性的暴力行动；一次沉着冷静，带着困惑的、令人气馁的踌躇。第一次是在1998年底，苏哈托，印尼经济繁荣和经济崩溃的设计师（或至少是教父），在一片狼藉——种族骚乱，趁乱打劫，学生和军队间的流血冲突，火烧雅加达全城，洗劫一空的梭罗——中脱身而去，留下他刚任命的亲信副总统哈比比，倒霉地待在原地收拾残局。第二次，一场旷日持久、错综复杂却终无定论、但看似公正公开的全国性选举(9 000万选民，48个政党，700个选举人)，去年秋天以瓦希德被一撮野心勃勃的权要午夜拥立为新总统而告终。一个病怏怏的、乖僻的、近乎盲信宗教的知识分子，差不多谁都不看好他，认为他弱得不配执政。

① Hal Hill，*Indonesia—Industrial Transformation*（Singapore：Institute of Southeast Asian Studies，1997），第1页，删掉了参考文献；Steven Radelet，*Indonesia's Implosion*（Harvard Institute for International Development，1998），第1页。

9月，前葡萄牙飞地东帝汶——印尼群岛外围的一个弹丸小岛的半边——历经三十年时断时续的抵制兼并之后，终于被允许脱离出来，不料遭到武装的印尼非正规军蹂躏。他们的暴行引来全世界的声讨，澳大利亚牵头的联合国干涉，玛丽·罗宾逊的人权关切，以及——仅仅是可能——未来的报复问题。地方暴力或涉及族群，或涉及宗教，或只是关乎犯罪或生意，它燃遍整个群岛，从西边的亚齐和加里曼丹到东边的摩鹿加和新几内亚，导致数百人丧生，数千人逃亡，政府手足无措，邻国忧心忡忡——马来西亚、新加坡、菲律宾和澳大利亚，它们有自身的少数族群(和难民)也许高兴看到事情全面调整。

军队的领导层分裂，因东帝汶和其他地方的战争罪行有被起诉 114 之虞，全军士气低落，满腹怨恨，特权乌有，他们抚绥敌人，权衡可能的策略。新闻出版得到解放，重新焕发活力：图书不再查禁。苏哈托衰病缠身，又被妖魔化，他困居家中，像往常一样沉默寡言；全国最大名鼎鼎的政治犯、激进的民族主义小说家普拉姆迪亚·阿南达·杜尔获释出狱，四处转悠，接受采访，笑纳恭维，指点青年。石油重现生机，通胀降下来了，出口略有复苏，破产企业正在重组，经济增长率提升到零。

与此同时，伊斯兰教、非政府组织的环保主义、民众的恐外症、新自由主义的乌托邦思想、基督教的护教学，还有人权行动主义，全都在声音响亮度、知名度和行为能力上大有长进，可以招来大街上的群众集会、暴民和游行示威。自20世纪60年代初以来久违的派系政党政治，声势浩大、纷繁复杂地回来了；那时苏加诺策划让自己终身掌权的“指导性民主”，在密谋和屠戮中骇然委地。这是一幅纷然淆杂、摇荡不定的图景，没有中心，也没有边界——无从总结，难于定位。当几乎事事都已发生的时候，看起来几乎凡

事都可能发生；人们不可能辨别出这一切骚动和震荡——有着惯常的语言伪装天赋的印尼人已开始称之为“烈火莫熄”（*reformasi*，意为“改革”）——是某件事的终结还是某件事的开端。

它可能是起先把这个国家发动起来的政治冲动的终结。与印度、埃及，兴许还有尼日利亚一道，印度尼西亚曾是“新兴的”、“发展中的”、“后殖民的”国家的样板——人口稠密，领土伸展，划界随意，是主权、个性和行动权的分配上的世界历史转移的产物。这个国家正式建立于1949年末，那是在断断续续的抗击荷兰的四年战争之后，也是在此前近四十年的骚乱之后；它形成于第三世界民族主义的鼎盛时期——尼赫鲁、周恩来、铁托、恩克鲁玛、摩萨台、纳赛尔；奠边府、阿尔及尔战役、苏伊士运河、加丹加、马来亚紧急状态、茅茅党。

到如今，这个时代——不妨称之为“万隆时代”，考虑到苏加诺（“革命浪漫主义激励了我……我为它入迷……为它疯狂”）于1955年在那里召集了不结盟的“新兴势力”领导人的著名会议——对大多数人来说不再是一种鲜活的记忆了。它的关怀衰疲了，它的个性简化了，困扰着它、很大程度上也接济了它的那种烦恼，亦即冷战，已被草草罢休了。然而那时发展起来的主义以及与之相伴的情绪，继续投影在该国政治上。今年冬天印尼将年届半百，又刚刚脱离长达32年的商业名片的独裁统治，它仍自命是必胜的、起义的、解放的大国。

对那些更善于反思的印尼人、特别是经历过这一切并目睹了它的结局的年长者而言，引起他们兴趣的问题当然是这种主导观念及 115 其口号、故事和光辉时刻多大程度上依旧是国家精英或国民当中的一种活生生的力量，又在多大程度上业已变成不过是刻意为之的怀旧——言过其实，故作姿态，了无新意，掩耳盗铃，如果还有谁钟爱它，那就是西方的浪漫主义者和政治科学家了。这个国家的历史往

往在豪放的希望和更豪放的失望间加速转换，一会儿是大规划，一会儿是大溃败，它确实看起来不利于万隆级别的期望的久续。苏加诺的“旧秩序”民粹主义和苏哈托的“新秩序”家长主义之间的区别一直被双方的党徒过甚其辞，其实它们的差别主要是风格和表述上的，一定程度上也是规训可及范围上的；它们无一能够给整个社会铭刻一种认同、一种超越的目的，以此造就一个整合的共同体，真实的或想象的都好。

建构一个唤醒的、自觉的民族，作为整体迈向精神和物质的自我实现（“一个运动的时代”——口头禅如是说），这种“民族主义规划”已经越来越难以用可信的词汇表达出来，更别说奉行和贯彻了。这个摇晃的国家先是在1998年春天将就交给不幸的哈比比（他的总统任期维持了17个月，饱受枭乱和丑闻的折磨），继而又秘密交给奇异的瓦希德，它丧失的不止是它的银行结余、它的平衡能力和国际声誉。它丧失了它的历史的教导力量。

## 二

人们期待他来力挽狂澜、恢复经济正常运行、平定政治、重建信任、重设发展路线、荡涤良知、改善国家形象或许也给国家提供娱乐和消遣的那个人，是个五十九岁的退伍军人政治家，差不多人人都像是遇见过他（我也是：十年前，我和他及他的几个朋伴在万隆附近的招待所里密谈了四天，竟然是讨论伊斯兰教在印尼政治的前途），大多数人都像是喜欢他，几乎所有人都像是轻看了他。

瓦希德有个广为人知的名字，叫“古斯杜尔”（Gus Dur），那是他被尊称的儿时昵称（“Gus”意指“帅小伙”）；他出生、成长于爪哇伊斯兰教和爪哇伊斯兰政治的中心，即位于泗水西南50英里处他

祖父的著名宗教寄宿学校(或回教学馆，*pesantren*)。他的祖父是个要人、名人，也是名望素著的古兰经学者，1926 年创立了印尼最大的(其实也许是世界上最大的)穆斯林组织“伊斯兰教士联合会”(Nahdatul Ulama)——至少部分是为了反击世俗民族主义的发展，加强对本地宗教信仰的掌控以抵制从中东流出的现代主义革新。他所代表的宽容、开放、有点传统主义、有点内省冥观的“爪哇伊斯兰教”延续至今，仍是一股重要的社会和宗教势力。依照回教学馆权力交接的那种宽松而含糊的方式，瓦希德的父亲继承了学校、精神境界、纲领和组织；他是印尼首位宗教部长，是苏加诺意识形态分肥制中一个位高权重的掮客，把庞然拙笨的教士官僚机构中的职位分给请求人，如今那个机构还控制着清真寺、结婚、捐赠和宗教法庭。 116

瓦希德于 20 世纪 70 年代中期在开罗、巴格达和欧洲各国游历、求学和抛头露面一段时间后，回国成了国内一流、后来被禁的新闻杂志《时代》(*Tempo*)的一名读者众多的专栏作家，创立了印尼“民主论坛”(Forum Demokrasi)，那是个积极行动的精英集团，它对当权派的批评逼得政府简直忍无可忍了。他也接过了伊斯兰教士联合会组织的权柄，然后立即把它从假冒的政党(“建设团结党”)中分离出来，后者是苏哈托设计来遏制它的。

如果说特写、备尝艰辛的经历以及忍耐、机敏、幽默和精确的时机意识是印尼所需要的，古斯杜尔可能是不二人选，他是这个国家所拥有的最近于操纵政党机器的政客的那种人。在不同时候，瓦希德分别被比作彼得·法尔克饰演的可伦坡、爪哇皮影戏丑角西玛(Semar)、哈伊姆·波托克笔下的堕落拉比阿舍·列夫、罗斯·佩罗、绝地大师尤达(Yoda)，以及(他的国防部长比之为)雅加达的三轮出租车，他仿佛做好了充分准备，要从最密集的万车队中寻隙

而进。

他当然把这一点展现在他通向总统之位的那鬼祟、艰难、勇敢而顽强的跋涉中——如果我们考虑到他做这件事所不得不克服的险阻的话。1998年年底选举程序启动了，它与其说是一种合规的遴选机制，不如说是安排来评估一般民意状况的一种大规模、超复杂的模拟投票；那时瓦希德还在住院，刚刚开始从致他昏迷的两次糖尿病发作的第二次中恢复过来，因为糖尿病，他的一只眼睛已经受损，另一只眼已经失明。除他之外，还有四位领先的候选人，他们都是被前两年的乱世造出来的，一飞冲天：哈比比，现任总统，拼命想让自己看上去像个新官的在位者；梅加瓦蒂，苏加诺的女儿，一位隐居寡言、相当冷漠的土气主妇，苏哈托的一系列意外的、异常的战略性失误让她摇身一变成为得人心的英雄；阿米安·赖斯(Amien Rais)，一位野心勃勃、机智善辩的穆斯林知识分子，某些时 117 候是在圣母大学和芝加哥大学研究神学和政治学的大学教授，在苏哈托垮台的最后阶段的学生鼓动上发挥了领导作用；然后是维兰托将军，他居于党外的、影子国家式的印尼军队中，是它的迟疑不决、信心不足、很快变得声名狼藉的总司令。

其他提案和可能人选也时不时浮出水面。其中有日惹的苏丹，有柏克利培养的新自由主义经济学家，有苏哈托的议会政党和政治臂膀专业集团(Golkar，又称“功能集团”)的头目，有瓦希德的积年至交(起码到那时为止)。可是在剧情开始缓缓展开的这整整十一个月里，那五人是主角，他们一直这样延续到它极富歌剧色彩的、令人眩晕的结局之后。

甚至直到瓦希德从绝境中杀出生路来之前几个钟头，对这场竞选运动的大多数人来说，领先的候选人无疑是梅加瓦蒂。尽管她有文化遗产和她亡父的英名迟迟不去的超凡魅力——在爪哇尤为强

烈，那里认定权力是超自然地传承、奇幻般地行使的，但她仍是印尼高层政治的新手，公然冲撞苏哈托之前一直过着上流社会主妇的平稳安逸的生活，那场冲突不是她挑起的也非她所愿，一旦发生她也简直不知所措，一夜间把她变成赶鸭子上架的表达民众怒火的工具。

这位染恙而且新有鼓盆之戚的将军开始有点摇摇晃晃的时候，他捏合的政党之一——“印尼民主党”，他意图以此制约民族主义左派——显然是想测试一下限度何在，在1993年12月拥立梅加瓦蒂为它的挂名首脑。对苏哈托而言，她必定看起来像是过去的叛乱的幽灵，他狂暴地反应过度，试图用有军队作后台的一个傀儡强行替换掉她。结果替换未遂，还引起该党另立门户，大学生走上街头，吵着要苏哈托的人头和他子女的财产；这时他派遣士兵和准军人接管了梅加瓦蒂的雅加达办公室，逮捕了她的支持者。这在1996年7月造成了事实证明是他执政以来最重大的“事变”：30来人被杀，100余人被捕，许多店铺、房屋和车辆被烧。这是要结束他的统治的开端之末，尽管当时还无人明白这一点。梅加瓦蒂大受惊吓，只好顺势而行，她被树立为人民权力的当然继承人，是文化上加以修订的印尼版的阿基诺夫人。

尽管握有从未离弃过她但最终危害到她的神授王权，梅加瓦蒂的竞选运动仍是一桩耀武扬威的、准宗教复兴运动的、咄咄逼人的事件：狂热的群众大会，革命的符号，极端民族主义的高喊口号，以及一定数量的工厂反抗和街头古惑仔的恐吓——所有这些可能吓跑了很多人，人数之众不亚于吸引过来的人，而学者们和记者们谈论着内战和被压迫者的回归。瓦希德差不多从最严重的疾病中康复了，他组建了自己的政党，与她建立了一种奇怪的、分分合合保持距离的联盟。 118

伊斯兰右翼缺少它自身的超群人物，除了道德主义和仇外，也没什么堪称纲领的东西，它攻击梅加瓦蒂不是真正的穆斯林，而是某种爪哇印度教徒，对基督徒和华人心存感激，兴许还是个秘密共产党人，无论如何是个妇人。她躲避新闻界，只发表一些极其模糊的政策陈述(她过去反对东帝汶独立，支持卢比的钉住汇率，但她很快不声不响地从这些立场滑移开去)。她说她每天同先考谈话。结果，这样过了半年左右时间之后，她在1999年6月的国民大会选举中赢得了1/3强的选票，而国民大会每五年一次开会推举总统。哈比比是专业集团的候选人(至少表面如此)，在爪哇以外地区特别强势，他赢得了1/5强的选票；瓦希德及其党派只具有地方性的吸引力，赢得了1/10强的选票；赖斯获得的选票不足8%，考虑到他深受教育良好的穆斯林欢迎，而且在苏哈托的最后日子里扮演了雅各宾的角色(他尤其把苏哈托唤作“一条疯狗，见谁咬谁”，自愿立即取而代之)，人们本来料想他会表现得好一点。某项重大政治活动的舞台已经搭好了。

耍手腕，结盟，政治交易，背叛，奉承，耳边私语，逢场作戏，等等：“选举”最后三天——即10月国民大会开幕日——当中所发生的这一切的详情，很大程度上依然云遮雾绕，聚讼不休。①有一点是清楚的：梅加瓦蒂不得其所，古斯杜尔风头正劲。她不愿——抑或不能——做交易、换人情，而且似乎坚信既已唤起民众、“赢下”选举，她不可能被抛弃，结果她输掉了每个阶段的每次对抗，直到最后仅剩瓦希德屹立不倒。他随着事件过程的展开，差不多跟别的

① 对所发生的事情最近乎细大不捐的描述，是 Jeremy Wagstaff, “Dark Before Dawn: How Elite Made a Deal Before Indonesia Woke Up,” *The Wall Street Journal*, November 2, 1999(事件本身发生在10月20日)。关于总统选举及其后续结局的简短叙述，参见 R. William Liddle, “Indonesia 1999: Democracy Restored,” *Asian Survey*, XL2, forthcoming(2000)。

所有人都先后结过盟。［赖斯凭借瓦希德的支持，成为国民大会的首领。有个名叫阿克巴尔·丹戎(Akbar Tanjung)的苏门答腊人是哈比比在专业集团中的臂膀，被诱使背弃他的老板，又靠了瓦希德的支持，成为议会议长。维兰托在瓦希德的后来证明可取消的支持下，起劲地从事院外游说，争取副总统之位。］人们设想瓦希德应该和蔼地跟梅加瓦蒂说过："等下次吧，你需要再历练历练。"

瓦希德的当选于10月20日宣布的时候，梅加瓦蒂支持者们的反应很暴烈，他们确信她有登上总统宝座的道义权利，一如确信其他每个人的非法、欺骗和腐败一样。群岛各地暴力四起。巴厘是她的竞选运动起步、对她的支持也许最激昂的地方(她赢得那里80%的选票)，那儿的树被砍倒，横亘在路上，一家政府机关被焚烧，年轻人攻击了一栋学生宿舍，那里拘留着东帝汶难民等待遣返。攻击穆斯林地区即所谓"甘榜爪哇"(*kampong Jawa*)的计划也制订出来了，一旦付诸实施，那可能举国震动。在雅加达，一大群人通宵聚集在市中心一家大酒店收听结果，该酒店当即被捣毁，愤怒的抗议者狂呼嚎啕着涌向城市。看上去仿佛内战或至少街头政变一触即发。 119

瓦希德立马变向，离弃维兰托，任命梅加瓦蒂做他的副总统。他叫她上广播、上电视平服她的追随者，她即刻照办，说："我是你们的妈妈，你们都是我的孩子。回家去吧。"然后，在这整出曲折大戏的某种程度上算是最惊人——比她自认屈居人下仅仅略微惊人一点——的大转弯中，他们迅速、高效地遵命了：收好标语牌，偃息革命，静静走开。几个钟头之内，巴厘整饬一新，若无其事。雅加达保持着平静，即使动荡过。其他地方——泗水、棉兰、南加里曼丹、西新几内亚的离岸诸岛——的大爆发也很快消退为零散冲突。不论这一切是像有些人开始称呼的那样，属于趋向自由、民

主、成熟和自由市场的举动，抑或不过是旧轮子的新一圈转动，很显然印尼终于暂时有了一个多少正当的、多少开放的、多少合意的执政政府。

## 三

大问题依然是，这个政府能否真正统治？瓦希德总统府的几乎一切事物，不单是总统本人，都透露出短暂性、临时性、脆弱性和敷衍凑合。新政权是由彼此熟稔已久的权力掮客的撮合而成的联盟扶植起来的，直面的不是一起危机而是四面楚歌，极度缺乏民众支持和精心制定的纲领，它令人想起世界上的纳吉布、巴扎尔甘、克伦斯基之流政权：是预备要碾过他们的历史进程当中的意乱情迷、昙花一现、多少用心良苦的过客而已。瓦希德或他的政府也许会证明比他们那些政府凋谢得慢些，更影响后世，甚或更能捍卫它的利益。那好歹要是一种发展可能性，取决于人们还能说瓦希德真正拥有一个政府，而非仅仅拥有一个角色（他的内阁成员只有少数几人是他选中的，大多数是他本人同推他上台的政客间的所谓“一场牲口拍卖会”的结果）。目前显而易见的是，打赌古斯杜尔必输是有点儿犯傻。但是毫不夸张地说，他待做的事尚多，而除了他的机智和（有人会说）神奇的关系之外，他没有多少成事之具。

他面前的问题各式各样，催逼得紧，每个问题在它们各自或一起到达不可救药的地步之前都呼吁及时关注。它们不能被当作议事日程上的项目一一罗列出来，因为无法按重要性和优先性给它们排出逻辑顺序。但是它们或多或少落入三大类别之中。首先（但未必是首要的，就像急于重返对外商务的外商们往往假定的那样），有必要重新激活本地的跨国经济，那在1977—1997年间为GDP增加近

4 000 亿美元，让少数人富裕起来，不少人成为中产阶级，把雅加达变成浮夸的高楼大厦的密林，超过 70% 的涉外经济活动集中在那里。

其次，有必要约束军队，使之职业化，停止和逆转它赢取的（正当的、不正当的、纯属犯罪的）功能和权力的大扩张。这种扩张最先发生在苏加诺治下，当他打发走了荷兰人，没收了他们的财产的时候，他把军队引入商业管理的世界；然后是在苏哈托治下，他把军队打造成秘密的类政府机构，使其暴力之手伸进市民社会最不起眼、最偏僻的角落里。第三，有必要回应地区的、族群的、种族的和宗教的各种势力的权力剧增，那些势力大多数不是全新的、全然统一的，目标也不尽明确，然而它们全是新近因雅加达的统治削弱从而看到发展机会才蠢蠢欲动的，有让国家分崩离析、变为巴尔干梦魇的危险。

当我们试图以这种复合的、多面的方式总结印尼危机时，它最醒目的特征在于直观和本源难分难解地纠缠在一起，这一点使得印尼发生的事情似乎极富普遍教益。躁动的表面——街头示威、地区杀戮——紧贴着安定的基底——穆斯林/基督徒的宗教分隔，爪哇岛和爪哇人的政治支配地位。最紧迫的问题同时也是最深远的问题。快捷的应急措施——比如地区间国民收入的再分配——与持久的变革联系得非常紧密，以致暂时的调整——比如省界的改变、某政府部门的撤销——有着一般的、经久的反响。政策无小事。策略就是战略，修补就是规划，纠正就是改革，不管某些特殊行动可能显得多么就事论事和实用主义（古斯杜尔的举动二者兼具，再加上怪诞、神秘、随意和变幻无常），它们都是对远远超过卢比的孱弱、军队的指挥结构或外省的稳定的诸多事项的反应。

121

无论某些死忠已在叫开的“瓦希德革命”或不那么神志恍惚的

其他人所称的“无所谓主义”（“what-the-hell-ism”，行家会说是 *biarin-isme*，随它去主义）命运如何，它凭以走到那里的道路和沿途所发生的事情，应当告诉我们关于什么可能发生、什么不会发生的许多东西，不止是在印尼或后英雄主义、后殖民主义的世界里，也是在据信正在形成中的星散、无界、麦当劳化、网络化的“全球文明”里。

就新自由主义的市场经济的复兴而言——假如在腐败、浪费和资源的妄想性滥用当中，那就是事情的本来面目，即便快捷的应急措施和暂时的调整也简直没有开头。泰国、马来西亚、中国香港和韩国等“小虎”业已经历的相对快速的复苏，印尼这只最大的“虎”迄今尚待出现。失业率在攀升，生产不景气，也看不到什么迹象表明外逃的资本或外逃的资本家从它或他们如今可能正憩息、隐藏或开始新生活的无论何处返回来了。

但是指向复苏的任何举措——无论多么犹疑、多么微忽——马上发现的深藏问题，早已——不是进入古斯杜尔任期这两百天——是白热化的、“你是哪一方”式的政治斗争的题目。每一次内阁的改组，或改组的流言，每一次预算的重新调整，无论多么轻微，每一次政策的提案，哪怕是技术性的或次要的——允许对一家国营公司的外国投标，转变对一家破产银行的行政性控制，把一位苏哈托时代的商人从他的苏哈托时代商业中清除，跟一家美国矿业公司续订长期合同——都会惹出鼎沸的、掩饰真意的争论，它看上去只是涉及手头的事务。真正的分裂是在深层的、未解决的、也许不可解决的根本问题上：我们真的想要这经济有多开放、多无界、多跨国？我们能够、应当、敢于有多“全球化”、多“发达”、多“市场理性”？

这可能看上去不过像是熟悉的对立：一方的人认为透明、贸易和市场自由是万事的起点、中点和终点；另一方的人希望以更关切文化意识和民族感情的政策，替代苏加诺五十年前所称的“自由打

架的自由主义”（“free fight liberalism”）——就在他废除它、随后废除选举之前。然而虽然自由贸易与保护主义、比较优势与进口替代、外国资本与国内所有权依旧是争论和指责居间摇摆的极点，过去三十年的经验已经改变了对辩论中的要害之处的看法。印尼精英——相当部分普通百姓亦然——现在既领教过了过度市场扩张的喜乐和代价，也领教过了过度市场萧条的苦痛和副产品，他们不大关心设法让国家绝缘于“盛期的”、“晚期的”、“全球的”、“自由漂流的”或“高级的”资本主义的风暴，更关心让国家有能力挺过那些风暴，跨步向前。 122

常言道，“只此一家，别无分店”，这一“家”就是把国民经济与世界银行—世贸组织—达沃斯世界接通，那个世界被纽约、东京、法兰克福、伦敦、巴黎和日内瓦的银行和交易所串连起来。秘诀——如果有的话——是想办法安然度过正是新自由主义者保罗·沃尔克所称的无可逃避的“列车失事”，甚或想办法从中获利；当不受调控的高速运动的资本洪流撞上虚弱飘摇的国民经济体时，那种“列车失事”就会发生。①经济民族主义在印尼仍然存在，“亚洲价

① 沃尔克是美联储前任主席，他的话引自讨论“国际金融架构”的一次视频会议，载入 *The Calendar and Chronicle*，美国外交关系协会，2000 年 3 月，第 4 页：

> 我一辈子都在操心(监管、银行资本基准、信息披露和风险管理)……丝毫不曾费心打算防范国际金融危机……浩大的、来去无常的资金流正碰上弱小的、不发达的……金融体系，那在当前国际结构下是造成列车失事的因素。

作为一位投资银行家，沃尔克可能被人怀疑带有悲观主义偏见，但在同一次会议上，克林顿乐观向上的经济顾问委员会的前主席劳拉·泰森也不过稍稍开朗一点：

> 根除金融危机不是目标。问题是，我们可以减弱它的强度、减少它的次数吗？……我认为如果你有较好的调控环境、较好的会计环境和更高的透明性，你可以降低受伤风险。

既然没有征兆表明“较好的调控环境”已初露曙光，甚或“当前国际结构”有任何重大变化——也许除了因削弱力图管理它的少数机构而使它更趋不稳定之外，那么这就是冰冷的安慰。

值”亦然，甚至有些旧时以马克思主义闻名的理论残骸散落四方。但是它们对赋权、本真、正义和道德庇护的允诺，昨天还那么令人陶醉，今天听着越来越空洞无物了。

相同的一般状况，即习见威胁的固存和习见疗法的不足，在当下关怀的其他事务上又出现了：军队的角色和国家的完整。就军队而言，表面上看问题很简单，那就是明确规定它的职能，并使之不得逾越。可是那行之不易，因为过去三十年间，地方政治能力——透过自身机构管理自身事务的平常能力——由于近距离的、无处不在的军队控制而消没了。军人树大根深，至少在好多地方，要铲除他们也势必铲除仅剩的那点国家力量和强制秩序；如同东帝汶所例示的，他们怎么也不愿接受制约。

就国家完整而言，以一种共享的理想之名号召全国统一，这似乎是一种消耗性资产。如果说面对人口流动、区域失衡和族群猜疑，还有什么东西——不管它是什么——将会凝聚这片地方，这个地方也没打算归宿于一种积久成习的共同认同和历史使命意识或是宗教性的“伊斯兰国家”。它将会成为远为涣散、多变和离心的某种东西——群岛似的东西。古斯杜尔张开独眼看去，哪个方向似乎都无可作为，只有苦苦撑持，有所尝试，不慌不忙，心怀乐观，尤其是永不止步。他极其机敏善辩，老谋深算，快活地没有觉察到——或是不在意——他的位置难以成事，他好像适合这个时刻，不管这个时刻延续多久——可能是几天，也可能是几年。

（2000 年 4 月 12 日）

## 2001

# 论亚马逊的毁废[1]

“这是布鲁尔探险者救生刀，”查理说，“……6.25英寸的不锈钢刀片，洛氏硬度为56—58；2.75英寸的锯齿从刀柄伸展到刀尖；左边是180度的测斜仪，可以测量山的高度；右边是5种地对空信号的操作指南……（它）可以变成……钢丝钳……也能变成鱼叉，还有6根鱼钩，……尼龙钓丝，2颗铅坠子，1粒浮子，1张手术刀片，2根缝衣针，3根火柴，1条火石棒和带有缝合材料的1根医用缝合针。它是西班牙托莱多的马托公司生产的，古特曼以150美元的价格进口到美国。但是你和西蒙该有一把。它适合剥短吻鳄的皮。当雅诺马马人向你们走来的时候，你们可以彼此确保严阵以待。” 123

“雅诺马马人？”

“对。那是世上最暴烈的民族。有些人类学家认为他们是最早从北美洲迁抵南美洲的民族。他们皮肤白皙，偶尔有人是绿眼睛。他们是留在雨林维持原样的最大印第安群体。别的印第安人都怕他们。我的朋友拿破仑·沙尼翁把他写的关于他们的书

---

① 最初发表时题为《生活在兽一人之间》（“Life among the Anthros”），*New York Review of Books* 48，no.2（2001年2月8日）。那里讨论的书是Patrick Tierney，*Darkness in El Dorado：How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*。——原编者注

叫做《狂暴的人民》——我会给你一本，再给你一本雅克·利佐的《雅诺马马人的故事》。事情很好理解：他们种植少量芭蕉，但总体上他们是采集—狩猎者，而这些森林里食物不多。因此年成不好的时候，他们就杀掉女婴；结果女人总是不够分配；结果他们就为女人斗来斗去。在部落内部，在正式的决斗中，他们拿10英尺长的棍棒打对方的脑壳。在部落以外，他们袭击对方的村落抢女人，用6英尺长的毒箭射杀敌人男子。最重要的是，他们没有自然死亡的概念，所以如果谁发烧死了，那是某个敌人萨满施的邪恶巫术造成的。必须为每一起死亡报仇。”

124

我傻站在那里，手里拿着那把硕大的布鲁尔探险者救生刀。

“现在还是这样子吗？”我战栗着说。

“他们正在互相杀伐，”查理说，“**此时此刻**。”

——雷蒙·欧汉伦（Redmond O'Hanlon）①

人类学家给雅诺马马人留下了不可磨灭的印记。事实上，anthro这个单词渗进了印第安人的语汇中，它可不是什么爱称。对印第安人而言，anthro已经开始指称像是它的古希腊语本义即“人”的对立面的某种东西。雅诺马马人认为anthro是个强梁的非人类，脾气烦躁不安，狂野而怪异——一位惊恐万状的奥林匹斯山神。

——帕特里克·蒂尔尼（Patrick Tierney）②

我们的土地、我们的森林如果让白人来破坏，那只有死路一

① *In trouble Again*: *A Journey Between the Orinoco and the Amazon* (Atlantic Monthly Press, 1988), pp.17—18.着重号系原文所加。

② *Darkness in El Dorado*, p.14.

条。然后溪流会消失，大地会焦旱，树木会枯萎，山岩会灼热得开裂。在山上生活在林中玩耍的 xapiripë 精灵们会逃之夭夭。他们的父亲即萨满们将再无能力叫他们保护我们。土地—森林将变得干涸、匮竭。萨满们再不能够镇慑烟瘴—时疫和害我们生病的恶灵。于是，一切都要完蛋。

——达维·科佩纳瓦·雅诺马马(Davi Kopenawa Yanomami)①

(亚马逊)雨林的雅诺马马部落始终担心丢掉它的地盘。但是那场战役从来没有牵扯到网络空间的侵入。该部落正在和一位佛罗里达妇女作战，她声称拥有域名 Yanomami.com 的所有权，并标价 25 000 美元试图出售那一权利。"雅诺马马的名称不打算出卖，"部落领袖达维·科佩纳瓦回应说。那位妇女听说了一部即将上映的讲述该部落的好莱坞电影后，在以"域名抢注"闻名的日渐普及的习惯做法中，注册了这个万维网网址。

——《新闻日报》②

## 一

125

我们被告知，我们正进入一个失重的、光滑的、以光速前进的时代，在这时代里，我们全都不过是无穷无尽的信息包之流当中的地址节点，是不断遭到全方位突击的急攘攘信息处理器。就学术生活而言，那更其是凶兆而非现实；电子书、可下载的博士论文和暴

① In Claudia Andujar, *Yanomami*, Curitiba, Brazil, 2000, p.100. 这是雅诺马马人艺术摄影的一部精美图册，内有法国人类学家布鲁斯·阿尔贝(Bruce Albert)所写的简短民族志描述，以及摄影者安杜哈尔和雅诺马马民族的一流代言人达维·科佩纳瓦的个人反思。

② 2000 年 10 月 15 日。

溢的信箱，这种种前景（或威胁）而外，传播仍以还算符合人性的步伐、还算较为明审的态度进行着。不过，当传言说帕特里克·蒂尔尼的《黄金国的黑暗》一书对委内瑞拉亚马逊流域的人类学实践发出了疾言厉色的揭批之时，网上掀起了针对这十足传闻的控诉和抗诉的暴风骤雪，由此看来，学术生活的那种状态可能坚持不了多久了。我们有些既定的学术习惯，比如评论书籍前要浏览一遍，出版书籍前要编辑草稿，即便是表达争论也要逻辑连贯地论证等，它们很可能行将消亡了：那是一个不太匆忙的时代的流风遗俗。网络空间里重要的是速度。速度和数量。

关于蒂尔尼“我控诉”（*j'accuse*）式的狂轰滥炸即将来临的最早消息，是以一封上气不接下气、长达六页、单倍行距的电子邮件形式出现的，该邮件在蒂尔尼的书排定出版的数周前（它实际梓行面世的数月前）被发给美国人类学会（AAA）的“主席和当选主席”，发件人是两位著名的亚马逊研究专家和人权活动家，康奈尔大学人类学教授特伦斯·特纳（Terence Turner）和夏威夷大学马诺阿分校人类学教授莱斯利·施蓬泽尔（Leslie Sponsel）。①

他们说：“我们写信告知二位一桩正在逼近的丑闻，它将影响公众心目中的整个美国人类学专业，在学会会员中间唤起填膺的义愤和行动的呼吁。”他们手头有“一位调查记者”所写的一部书的校订稿，该书记述了“过去35年里人类学家和相关科研人员……在委内

① 特纳在1990—1991年主持过美国人类学会早先的一个特别委员会，即“调查巴西雅诺马马人境况特别委员会”；施蓬泽尔从1992年到1996年任学会人权委员会主席。迄今尚无网络传播的众所公认的引文规范，那种信息传播在抵达某人的屏幕之前，常常经历了漫长曲折的、不总是可回溯的传输路径，超链接层见叠出。（准确列出参考文献或许是又一个行将消亡的旧传统。）我不打算提供我的在线引文的相关网址：它们往往很长，用的是代码，也非常易变，当你回头寻觅它们的时候，它们可能像电子幽灵一般不见了。我保留了它们的清单，如有需要我可以公布在网上（！）。在 www.anth.uconn.edu/gradstudents/dhume/index4.htm 上，你能找到与这场争论相关的“300多条链接”（如今实数也许接近一两千了）的广博索引——考虑到流量之大，那必定是不完备的。

瑞拉的雅诺马马部族中的所作所为”，“其规模之大，波及面之广，罪行和腐败之严重，在人类学史上是空前的”。由于60天之内AAA要召开年会，“一般媒体和它自己的会员都会要求它就该书提出的这些问题摆明集体立场，并采取适宜的补救措施”，有鉴于此，“你们（作为学会主席）越早知道快要东窗事发的这一情况，你们就越能备好应对之策。”

他们继续说道，该书披露的“丑闻之焦点”是雅诺马马长期研究项目，原子能委员会以此当作它在广岛之后确定辐射对人类受试的效应的一部分工作而予以赞助，在20世纪60年代中期“由人类遗传学家詹姆斯·尼尔”牵头组织，“拿破仑·沙尼翁、蒂莫西·阿什和其他众多人类学家都亲与其事”。蒂尔尼“抬出令人信服的证据”表明，尼尔（他指导战后日本的辐射研究）和沙尼翁（大概是最卓越的、一定是最有争议的雅诺马马研究者）“大大恶化了（1968年）那起杀死数百甚或数千雅诺马马人的麻疹疫病，甚或是其始作俑者”，他们给雅诺马马人接种了过时的、“起反作用的”活病毒疫苗，尔后“拒绝给予染病的和垂死的雅诺马马人任何医疗援助，而这样明确下令的人是尼尔”，他急切地想在“自然”、“未遭改变”的人类社会里验证他的“极端的优生学理论”，“执意要他的同事们只在那里观察和记录疫病，……不提供医学救助。”

126

另外，据说沙尼翁——还有民族志电影制作人阿什，他与沙尼翁合作了约莫十年，之后他们在怨恨和对骂中闹翻——为了纪录片之需，策划了村落间的人为“战争”，这些模拟战斗经常弄假成真，刀枪见红。与尼尔一道，他同“企图为非法的金矿开采特许权而掌控雅诺马马土地的邪恶的委内瑞拉政客”相勾结。据称他还独自伪造和再造了他的资料，其中许多纯属虚构，一如他的电影，目的就是要印证他认为雅诺马马的生活是野蛮、暴力、天生嗜杀的那种

“新霍布斯式的”社会生物学观点：

> 这个梦魇般的故事——真实的人类学的“黑暗的心”，超乎哪怕是约瑟福(Josef，原文如此)·康拉德(虽然兴许不是约瑟福·门格勒)般的想象……该书会动摇人类学的根基……它将被公众及大多数人类学家(依我们之见是正确地)视为让整个学科受到审判，它也应当引发全领域的深思：卑污堕落的事件主角怎么能够久久地传播他们的毒素，整个西方世界却在礼敬他们，一代又一代的大学生接纳他们的谎言，当作人类学的入门性内容？

假如那一切还没让两位主席打起十二分精神的话：“它的公共影响已显出迹象和导向：我们获悉《纽约客》杂志正计划发表一篇详细节选，时机吻合于该书10月1日或前后的出版。”

尽管特纳和施蓬泽尔后来看似合情合理地声称，他们的信件是无意广泛流传的机密备忘录，但以电子方式邮寄它，使得处于某人“转发”指令范围内的几乎任何人都可以即时得到它，而抗议、愤慨、欢喜和幸灾乐祸的呼啸声势浩大，差不多是转瞬间事。127 它躲在耸人听闻的标题后面透过媒体飞速传播：**猛男人类学**(《沙龙》)、**人类学进入食人时代**(《纽约时报》)、**疯狗人类学家**(《民族》)、**人类学错误的报应**(《国民评论》)、**人类学邪恶吗？**(《石板》)**雅诺马马人：我们对他们干了些什么？**(《时代》)**“科学家”杀死亚马逊印第安人以检验种族理论**(《卫报》)。《高等教育纪事报》、《科学》、《美国新闻》、《今日美国》、合众社、美联社、《洛杉矶时报杂志》和路透社都刊发并在网上发布了这桩事件的署名专题报道，连“资本家的工具”《福布斯》杂志也来凑兴，还把注意力从人类学——“渴求行动事业的思维模式”——扩及社会学和心理学：“有些人成为社会学

家是因为他们仇视社会，有些人成为心理学家是因为他们仇视自己。”

媒体而外，各种涉事机构、时事评论人和行进协会也从不同方向发射了密集炮火。尼尔在密歇根大学执教近50年（他卒于2000年2月，时年84，把万千荣誉集于一身，只除了——不明其故——诺贝尔奖），该校在网上抛出了20页长的“调查报告”，谴责蒂尔尼营求“反科学的议程”。沙尼翁新近刚从加州大学圣塔芭芭拉分校退休，那儿的一个“进化心理学家”（即社会生物学家）团队公布了一份70页长的“初步”报告《大谎言》，说蒂尔尼的指控无知、恶毒、可笑、“蓄意欺骗”。美国科学院院长、尼尔的老朋友布鲁斯·艾伯茨以声明相声援，指责蒂尔尼“严重伤害了一位伟大的科学家和科学本身”。

尼尔所用麻疹疫苗的合作研发者塞缪尔·卡茨发出了一封公开电子信，“好让它在有助于中止对吉姆·尼尔的身后毁谤的任何地方或以任何方式展示出来”，信里说疫苗不是“恶性的”，不可能引起麻疹，在数百万起应用案例中从未发生过这种事。（特伦斯·特纳说他如今有空咨询了他的专家，或许也有空稍作喘息，他收回了指控的“大大恶化了……麻疹疫病，甚或是其始作俑者”那部分，并向卡茨道歉——“由于我得到机会亲自调查这件事，我完全赞同你的意见”。）阿什的电影制作人同僚忙不迭地否认他曾谋划过什么事，不管是在亚马逊抑或别的什么地方。（他也去世了，1994年死于癌症，临死前暗示他的雅诺马马纪录片引人误解，应当停止发行。）

随着“详细节选”在《纽约客》上的发表，对它及发表它的刊物的一篇酷评由《大谎言》报告的第一作者约翰·托比登诸《石板》杂志，而《纽约客》的编辑部也在《石板》上予以尖锐回击；战 128

事渐酣了。[1]就看美国人类学会怎么表态了，而它的反应要到 11 月中旬的旧金山会议才露面，含糊其辞，城府很深。

两场全体会议在前后两个晚上召开，场场挤满了好几百位人类学家、记者、访问学者和来去匆匆的鼓动家——这可是加利福尼亚。第一次会议包含了一个专家七人组：一位流行病学家，一位免疫学家，一位医学伦理专家，尼尔实验室从前的一位学生（现在是巴西的“科学调研者”），委内瑞拉土著印第安人事务局局长（她本人是瓦鲁印第安人），沙尼翁的指定辩护人（沙尼翁本人拒不出席他所称的“我为鱼饵的群鲨争食”，躲在密歇根州北部考虑何去何从），还有帕特里克·蒂尔尼，他坐在桌子的那一头，看上去莫测高深，超然于——或许恰是专注于——将近三个钟头的不停非难。

蒂尔尼之外的组员中，那位印第安妇女评点了此次讨论土著声音的缺席，呼吁雅诺马马人参与未来的任何质询；其余组员轮流宣称蒂尔尼的疫苗致疫的指控是虚假、诬谤的，他的“反科学取向”威胁到全世界的医疗援助项目。然后蒂尔尼和气地说，他不反对疫苗接种也不反对科学，他明白自己写了一部“折磨人的书”，有些人觉得很难安然受之，他希望圣塔芭芭拉和密歇根两校能像对待他的书那样仔细审查沙尼翁的著作，由于感到也许有点寡不敌众，他差不多到此打住了。第二天晚上的会上，大约有 30 人各自讲了 5 分钟，包括特纳和施蓬泽尔，但不包括蒂尔尼，他前往柏克利—波士顿巡回采访路线去了，但既然谁都没有读过恰好那天终于出版的那部书，会议简直没有澄清更多东西。最后，主席和当选主席做了他

---

[1] 参见 Patrick Tierney, “The Fierce Anthropologist,” *The New Yorker*, October 9, 2000, pp.50—61; John Tooby, “Jungle Fever,” *Slate*, October 24, 2000, 4:00 PM PT; “The New Yorker Replies,” *Slate*, October 27, 2000, 4:45 PM PT. 在一篇单独发布的声明“亚马逊人类学的浑水”中，《纽约客》编辑部说沙尼翁起先同意就蒂尔尼的文稿接受采访，然后又食言了，威胁说要打官司。有关这一切，参见另一在线杂志 *Inside Media*, October 3, 2000。

们这样的人在这样的环境下通常会做的事情：他们请一位前主席领导一个委员会，研究是否应当成立官方委员会调查这个问题。①

## 二

蒂尔尼的大作包含 3 编，18 章，398 篇参考文献，1 599 条脚注，无奈成了业已获得一项文学大奖（美国国家图书奖，非虚构类）的提名而它的作者却暂停发行、收回校样、仍忙于修订以还击发表出来的诘难的唯一作品。 别的不说，它是富于制片效果的。“野人相见”，“疫情爆发”，“原子化的印第安人”，“拿破仑战争”，“饥饿园地，战争恶犬”，“谋杀和繁殖”：通过这一系列联系松散但效果强烈的片段，它讲着它的故事，除了少量的统计涉猎和医学讨论外，主要是利用场景、人物和戏剧性事件。 129

一位委内瑞拉的政治冒险家、环保主义者和露天矿主（也是那“探险者救生刀”的发明人）跳伞进入丛林，为的是劝开出于某种缘故一意要拼个你死我活的两位法国人类学家。 委内瑞拉总统夫人，

① 搏战在继续：大概也喘过气来，蒂尔尼最近（2000 年 12 月 3 日）通过他的出版商诺顿公司回应了托比和艾伯茨的批判。 他说托比“不是一个中立的观察者”，而是人类行为与进化学会主席（沙尼翁是他的前任），也是“加州大学圣塔芭芭拉分校人类学系的联席主任”，该系曾资助过某些雅诺马马研究工作。 蒂尔尼说托比“一直试图阻止出版我的书和对它的公正评论”，又把他的作品与施蓬泽尔—特纳的电子邮件混为一谈，而后者对尼尔和沙尼翁的指控是不一样的，也不如他自己的来得谨慎。 他列出了托比《石板》文章里的 10 例“错误”和“失实陈述”。

艾伯茨的新闻发言其实更像私人反应而不是科学院官方的慎重声明，针对他的说法，蒂尔尼承认自己犯了些小失误，但他再次否认曾谴责尼尔故意引发麻疹疫情；他只不过批评了他在疫情爆发后的行为。 蒂尔尼也指责艾伯茨歪曲了他的若干论点，辩称：“（《黄金国的黑暗》）出版前遭受的炮轰可谓惊天动地，但考虑到这场论战中的利害关系，那并不让人惊讶……论战把本书曲解得像是只涉及亚马逊的麻疹疫苗和……疫情……实际上它是有着普遍的、包罗万象的主题的一部著作。”

美国人类学会执行委员会在 11 月会议之后的决议文本，承诺 2 月份拿出某种结论，它如今可在学会网站上找到：www.ameranthassn.org/press/eldorado.htm。

“穿着一袭白衣”，套了“一双硕大的靴子”，顶着“一顶宽博的白帽”，乘坐直升机在印第安领地上空盘旋，把美国记者、旅行社代理人和其他名人运来寻觅“处女村”和“名副其实的原始人”。沙尼翁被脱得只剩内裤，身上装饰着羽毛，载歌载舞，被当地的迷幻剂麻痹得晕晕乎乎，当他仪式性地“杀死”一个吓坏了的小男孩时，他在他头上折断了箭。那里有同性恋的淫乱室、金矿区的大杀戮、囚禁的故事、吃人魂灵的萨满、游击队的侵袭、四类传教士，以及由英国电视摄制组无动于衷地拍摄下来的一位印第安妇女及其新生儿的垂死挣扎。这些都被一种暴怒而权威的画外音推动向前——神谕的、定罪的、全面的、决不宽恕的：

> 最后，雅诺马马人断定沙尼翁不过企图欺诈他们。他想彻底控制影片、人员和预算，他只打算从富得流油的餐桌上给他们点儿面包屑吃。一度体现了秃鹫精神的这个人，如今在委内瑞拉首屈一指的金矿主的陪同下，把他的直升机降落在印第安人村庄的中间。
>
> 可悲的是，(尼尔)随身既带着他的信念也带着他的实验来到雨林。(他)和他的优生学门徒让进化的非个人性浸透了个人性的意图：自然选择变得自私、凶狠、残忍和诓骗。原子能委员会培训的医生们发给雅诺马马人对免疫力低下者潜在致命的放射性显迹同位素和疫苗。科学家们继续在疫病之中拍片和采集血液。这些勇敢的人在黑暗一面长途跋涉，但在核爆的地面零点的人造光芒下，他们看不到任何阴暗。
>
> (沙尼翁)把雅诺马马人描绘成残暴的原型的企图原本是差劲无聊的，要不是因为它的政治后果的话——由于种种荒诞无稽的歪曲，这个神话已渗入生物学、人类学和大众文化……正如

> 玛格丽特·米德有关性自由和育儿方面的信念努力挤进了公共政策争论那样，沙尼翁的残暴的雅诺马马人已成为某些社会科学家的证据，说明无情竞争和性选择不能被空想的社会改良家借立法消除之。雅诺马马人是一直备受冷落的冷战分子。

130

重罪需铁证，即或做不到这点，起码也需要海量证据。蒂尔尼的这种多方取证，据他说费了他十一年之功，其中多数是在现场，计划行程、访谈印第安人、阅读传教站报告等，他的搜集方法就是不懈地、挖空心思地追索他的主要疑犯尼尔和沙尼翁在1966年和1995年间的隐晦繁复的作为——前一个年头是尼尔手握项目初次到达奥里诺科的时候，后一个年头是沙尼翁最后完全不受欢迎(此前至少两次被逐)终于撤身离去的时候。结果是参差不齐的，有些地方模糊或证据不足，有些地方则如批评者们所说简直不公正，是意识形态化的事后臆测。但随着实例的累积及其涵义的凸显，它整体上以一种奇怪的方式开始入情入理了。不论是什么造成了麻疹流行(应该说那个问题在书里面远不像在对该书的讨论中那么突出)，有理由——不管多么粗陋——表明，这些带着照相机、药水瓶、注射器和笔记本的自信而坚定的所谓“科学家”们，与他们从中寻找可以填充那些器材的事实的被骚扰、被困扰、被欺骗的“土人”，二者之间的关系出了严重差错——在他们的相遇中有某种东西被彼此深深误会了。

“为什么(这些兽—人)老想研究我们?”有个印第安人忧伤地问道，他看着他们忙活了30年，还记得他们初次到来时他尖叫着逃进树林的样子：“(他们)有个脑袋，雅诺马马人有个脑袋。(他们)有两只眼睛，雅诺马马人有两只眼睛。(他们)有五根手指，雅诺马马人有五根手指。他们干嘛这么热衷研究我们?”

问题不止是数以千计的血样和尿样、神秘的放射性碘示踪剂或解释不清的药物和接种——它们似乎是致病而非治病。问题也不止是这些来客们记录下要求披露个人姓名的生育史，这一做法是印第安人的大忌，让他们群情汹涌，一度差点儿要了在这事上粗暴无情的沙尼翁的命。问题也不是对谋杀、凶手和受害人的认真制表，为了拍电影而使对立家庭和相争的头人一决雌雄，或者拿铁斧和大砍刀、偶或拿霰弹枪贿赂部落成员——那些东西在一个土木的村落文 131 化里全是翻江倒海式的干预。甚至问题也不止是尼尔、沙尼翁及其淘金—游猎联盟的雄图大计，他们想“把雅诺马马人的家园变成世界上最大的私人庄园”，一个由他们自己经管的 6 000 平方英里的研究站和“生物圈”——所幸的是当委内瑞拉总统被推翻、他的奇葩夫人逃离国土时，计划流产了。问题在于，兽—人们（和医师们）这些十足的还原论者不认为他们的研究对象是一群人民（people），而认为是一个种群（population）。雅诺马马人的确有必不可少的脑袋、眼睛和手指，但他们是一项探索中的控制组，该探索的中心在别处。

尼尔实际上对印第安人有一种浪漫的想法，那是除了看他们做事之外跟他们不怎么打交道的人常有的，即觉得他们勇敢、英武、直率、趣味横生、没有被文明习气所腐化。他着手验证手头的雅诺马马人假设。作为尚存的最近乎“原封未动的”、“未受他文化熏染的”、“自然的”人类共同体，我们远祖状态的最后一个活代表，尼尔认为在他们当中比在现代人口中更容易辨识驱动人类演化的根本力量，因为种种劣生学的制度如降低婴幼儿死亡率，为老人、身心缺陷者和残疾人提供治疗，让有特权者和不好斗者缓服兵役，结束多配偶制等，都伪饰和扭曲了现代人，使人类退化。特别是，人们应当有可能“找到‘能力’和生育力之间的一种清晰关联（至少对男

人而言），首领或头人繁殖力更强的一种结果”。①沙尼翁——那时还是寻找论文题目的研究生——决定让自身和自己的职业生涯与之结合的，正是“寻觅领袖基因”这一研究计划。尼尔写道：

> 对这些研究来说，不可或缺的文化人类学家就是拿破仑·沙尼翁。纳普……听说我们的发展计划后……在安阿伯找到了我。凭借我早已建立的联系，我可以助推他进入这个领域；他则……能够把村庄的世系拼合起来，这是我们工作的基础。关于遗传……世系的细微差别，我们经受过相同的教诲……人们但凡熟悉纳普有关雅诺马马的著作，就明白这些课程上得多高妙。②

实在太妙了。尼尔有一种达尔文主义的推测（人们要不要称之为“优生学的”，那很大程度上取决于定义），以为阳刚之气、暴力、支配和对妇女的占有在部落社会里透过头人们特异的生育力而选择性地结合起来，进而认为战争和不平等是把人类与其他灵长类分开的驱动力量。正是想证实尼尔猜想的努力让“不可或缺的人类学家”沙尼翁陷入困境。他花了四分之一世纪，在这个领域内外，拼 132 命地想方设法寻索支持尼尔猜想的证据，算啊，量啊，照相啊，也许还激起暴力行为，不惜牺牲掉他自己对关于雅诺马马人（与其说是“暴烈的民族”，不如说是活力洋溢的人民）那一切的更精微、直

---

① James V. Neel, *Physician to the Gene Pool: Genetic Lessons and Other Stories* (John-Wiley, 1994), p.302. 这是自传和“遗传医学”方面的讲道式专论的组合之作。尼尔接着说：“我们田野工作的主要挫折之一在于，不论怎样集思广益，我们始终设计不出对雅诺马马人的‘头脑’的现场测试法——即便我们设计出一种来，雅诺马马人也没兴趣认真对待它。”1997 年的一次电话采访中，他向蒂尔尼坦承，他无法把他的“天生能力指标”的等位基因分离出来，从而直接确证他的大人物/大头脑/大生育者理论，“这是我生命中最沮丧的一件事”。

② Neel, *Physician to the Gene Pool*, p.134.

接、详尽特别是个人观察的判断。这位民族志学家、人类特殊性的鉴赏家、个性特色的礼赞者，渐渐地、事实证明无可挽救地消逝在尼尔——后来是E.O.威尔逊——的总体化视景里。他像跟他同名的那位人物一样成了假设的牺牲品。

这里有点令人惋怆。有人可能同情沙尼翁的困境：他试图一面是个负责任的人类学家，一面又是他的某个敌人所称呼的“尼尔的导盲犬”。或者可以说，假如他不曾像后来实际发生的那样，当批评四起之际他的观点日趋极端，愈见僵硬、好斗、自吹自擂，至少有人可能同情他。质疑他、他的工作或他的社会达尔文主义的所有人（包括迄今为止差不多全部亚马逊同事），一概被斥为“马克思主义者”、“说谎者”、“学术左派的文化人类学家”、“专横的独裁者”、“政治正确的假同情者”、“和平主义者”、“不敢同教会较量的怯弱人类学家”和提倡“高贵的野蛮人”的原始生活观念的“反科学的、后现代的说教者”。他跟他的许多学生、跟阿什、最终显然跟尼尔都闹翻了。末了他在62岁上早早退休，隐退到他在北密歇根圣赫勒拿的私人住所，梦想着收复失地、复仇和雪冤：

> 由于树木遮挡，他的房子从大路上看不见，对一个想要私密的人来说它是个理想的隐伏处。但是沙尼翁将前门边的一间小书房变成了作战室。在波拿巴的一幅画像下，这位人类学家战斗了几个星期，细细检查原来的笔记，组织从前的学生和心怀同情的同事的支援，来反驳蒂尔尼的指控。E.O.威尔逊每隔一天就打电话来。（有“自私基因”的）理查德·德沃金和（有“语言本能”的）史迪芬·平克公开力挺他。加州大学圣塔芭芭拉分校和密歇根大学维护着网站……上边逐条驳斥蒂尔尼的论点。“我在考虑

采取法律行动。”沙尼翁说。①

## 二

德国占领法国期间，安德烈·纪德在报章杂志上发表了一组《想象的采访》，以一种拐弯抹角的、伊索寓言的方式评论文学、政治和文化领域中的方方面面——他之获准发表就因他是纪德。在有一篇里，他论及了当时流行的一个问题，即“知识分子”对法国陷落的假定责任问题，他用一个令人印象深刻的寓言结尾。停泊在江岸边的一条小船，吃水很浅。一些人先后上船，我记得顺序是这样的：一个肥头大耳的政客，一个戴着勋章的壮硕将军，一个肥硕的夫人和一个臃肿的资本家。于是随着他们登船，船下沉得越来越深，水升到舷边了。最后，一位瘦得像竹竿的教士上得船来，船终于沉了。其余的人全把矛头指向他：“他就是罪魁祸首！就是他酿成祸事！”

133

考虑到过去半个世纪发生在雅诺马马人身上的一切事情，遇上人类学家——以及人类学家的批评者，虽然二者有时同样难缠——必定只算是小小的历史变化，是极大曲线上的极小波动。这两万印第安人，他们已经被裹挟到历史上最大规模、最强取豪夺的淘金热之中。塑造和供养了他们的森林已被国际木材业利益集团侵袭，带给他们饥馑和营养不良。他们密集地听受传教活动，他们被严重西班牙化的两个民族—国家统治着，他们能够寄望于那两个国家的最好事情是怜悯和置之不理，他们已经变成——或者起码正在变成——一个纯之又纯的地点，一个旅游景点。折磨他们的瘟疫远远

① John J.Miller, “The Fierce People,” *National Review Online*, November 20, 2000.

超过麻疹，后者不管怎样危重，也仅肆虐一时；而他们如今罹患的疟疾、肺结核和其他呼吸道疾病是慢性的、致人衰竭的，只是渐渐要命。每年的发病率据估计高达35%，死亡率接近10%；而某些地方的生育率正向零趋近。

所有这些民族志学家、遗传学家、社会生物学家、人权活动家和“鼓吹性新闻记者”为之吵得不亦乐乎的这个民族（或种群），在不过一代人的时间里，就从“未受触动的”发展成“危如累卵的”，从“刚有接触的”到“毁灭在即的”。他们曾被假定是“自然的”、从遗传学上说是“祖先种群”，是“全世界……仅存的大原始部落”。[1]既然他们这种控制组的价值降低了或消失了，拿他们做的实验也停止了，实验人员撤走了，那么而今他们在我们头脑中该具有何种存在形态，有何种物性？“从前的原始人”在世界上占有何种地位？

一言难尽；先例几乎不令人鼓舞。也许佛罗里达那位有创业精神的妇女看清了什么。拍部电影看来不成问题（西恩·潘饰演拿破仑·沙尼翁？詹妮弗·洛佩兹饰演总统夫人？）。网上互掐看来注

134 定要延续一会儿，让当事人舒心——如果没有别人的话——或许需要好几年。在我们习惯上所称的“真实世界”里，无论雅诺马马人发生什么事——“文化适应”、“少数族裔化”、贫困化、向贫民窟迁移，或是E.O.威尔逊在对沙尼翁某部书的赞许中欣欣然所称的“他们的世界与我们的世界之间的从容得体的调和”[2]——他们在网络空间的位置像是有保障的。谁要还在寻觅他们，他用调制解调器和搜索引擎就能找到。Yanomami.com。

---

① Napoleon A. Chagnon，*Yanamamö*：*The Last Days of Eden*（Harcourt Brace Jovanovich，1992），p.xiii. 着重号系原文所加。

② Chagnon，*Yanamamö*：*The Last Days of Eden*，p.xi.

## 2003

# 何路通麦加？（上）[①]

## 一

眼下，在这个国家里，我们正马不停蹄地参与到建构可垂为典 135
则的“伊斯兰教”的广场形象的过程之中，仿佛经过多年无视以后，最好能一举而竟全功。直到最近，我们只是对这样一副形象有所暗示——种马、妻妾的内室、沙漠、宫殿和圣歌的游辞浮议。65年前《纽约客》上彼得·阿诺的一幅画作差不多就总括出了这一事态。一位戴着斯泰森毡帽的游客从他的敞篷车探出身去，向匍匐在路边祈祷的包着头巾的男人问道：“嗨，老兄，哪条路去麦加？”

大家一哄而上要改变这种随意混合在一起的无知和冷漠，其原因是明摆着的：9·11、人体炸弹、库塔海滩、奥萨马·本·拉登、内罗毕、科尔号驱逐舰，还有今天的伊拉克战争。现在不太明朗、未来相当长时间里也不会变得明朗的是，那一切在把我们带往何

① 由两部分组成的一篇书评和文章之第一部分。最初发表在 *New York Review of Books*, 50, no.10（12, June 2003）。其中讨论的书如次：Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*; Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*; Thomas Simons, Jr., *Islam in a Globalizing World*; M.J. Akbar, *The Shade of Swords: Jihad and the Conflict between Islam and Christianity*; and Karen Armstrong, *Islam: A Short History*。——原编者注

方？ 这个在我们视界上猛然——也是真实——出现的模糊而危险的他者，我们对它的看法终将变成什么模样？ 随着苏联的解体，我们陡然失去了熟悉的、几近亲密的敌人，我们头脑里正取而代之的，是轮廓极不清晰、远离19—20世纪欧美政治史的某种物事。 共产主义好歹还有西方血统，因为它的根在启蒙运动和法国大革命。 马克思和列宁是从一目了然的历史背景下冒出来的，他们的意识形态意图从外表上看源于我们挚爱的某些社会愿望。 但是“伊斯兰教”，阿拉伯人、土耳其人、非洲人、波斯人、中亚人、印度人、蒙古人和马来人的那种信仰，一直与我们的文化地图天各一方。 我们美国人对我们多数人都仅知其名不识其余的狂热对手，该作何想法呢？

136 最近两三年里，意在帮助我们回答这个问题、给我们上一堂(如习语所说)“理解伊斯兰教”的速成课的图书和文章云涌而出，作者有历史学家，有新闻记者，有政治学家，有比较宗教学者，有社会学家和人类学家，还有各自怀珠抱玉的业余爱好者。“Jihad”（圣战）这个词，多数美国人都见识过——如果他们果真见识过的话，那多半是在廉价小说或周六日场电影中。 它已经成为大众和学术话语的主要题材。 为那个捉摸不透的人物即“普通读者”而著的作品开始面世，笔涉伊斯兰教中名目繁多令人困惑的东西，什么“改革主义”、“现代主义”、“激进主义”、“极端主义”或“基要主义”甚至偶涉“瓦哈比主义”。 解释伊斯兰教法、古兰经教义、斋戒、朝圣或者面纱意义的手册突然待售坊间。 有关伊斯兰教育、科学、仪式和学术的入门介绍，对什叶派教士、心醉神迷的兄弟会以及“苏非主义”那神秘飞行物的叙说，也是一夜间满城花飞。

伯纳德·刘易斯，这位年届八十六高龄、也许是当今顶尖的东方学家，成了一位畅销书作家、电视名人、有紧迫感的鹰派人物和美国副总统的知己知彼的顾问。 把一门关于古兰经的课程引入北卡罗来

纳大学的一项尝试，就造成了国家和教会间的著名讼案，和右翼教派热狂的肆虐。凯伦·阿姆斯特朗——以前是英国修女，急欲指点别人——所写的一部自信的小书，已成为我们最广为阅读的“穆罕默德宗教”指南。甚至意大利的媒体夫人奥莉娅娜·法拉奇，自十来年前对亨利·基辛格的著名的讽刺性采访后本已淡出公众视野，此时又回来再作冯妇，嘶叫着攻击伊斯兰教的一切，“包括阿富汗人、波斯尼亚人和库尔德人在内”，也攻击西方那些认为不要对“留大胡子、穿黑色罩袍或蒙身长袍的溺信者的文化”恶语相加的任何人。①

那还只是开头。一位来自旧金山的前托派分子、前“垮掉的一代”成员、前讣闻作家，曾在波斯尼亚皈依苏非派，后来又成了犹太《前锋日报》华盛顿办事处主任；他发表了对沙特狂热行为的狂热抨击，结果被美国之音解雇。冷战期间很活跃的一位杰出反苏学者的儿子，把“西方对非西方”(the West vs. the Rest)的论战推进了一步，发出“穆斯林来啦，穆斯林来啦”的战斗号令。一位南亚的流亡者，在美国以笔名出书，普及了伦敦亚非学院一群籍籍无名的阿拉伯专家的著作，后者致力于从文本上解构古兰经、口传教义、先知穆罕默德以及“麦加神话”，面面俱到。从前最高法院戴维·苏特大法官的一位书记员、而今的法学教授，遍搜伊斯兰国家和政府的案例，找寻民主潜力的迹象和前兆。一位在中东有着三十年实践经历的前中情局参谋，敦促我们赢得“穆斯林知识分子”的衷心，他说那是日见其多的一类开放的、宽容的世界主义思想者。② 137

---

① *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*, translated by Michael Sells, White Cloud Press, 1999; Oriana Fallaci, *The Rage and the Pride*, Rizzoli, 2002.

② Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*, Doubleday, 2002; Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America*, Norton, 2002; *What the Koran Really Says*, edited by Ibn Warraq, Prometheus Books, 2002; Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy*, Farrar, Straus and Giroux, 2003; Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, Palgrave MacMillan, 2003.

托马斯·西蒙斯是克林顿政府驻巴基斯坦的最后一位大使，一位隐退到斯坦福大学国际安全与合作中心的职业外交官，他把“政治伊斯兰”置放在势不可挡的历史宏大局面即“IT(信息技术)引导下的全球化”的背景下。卡内基公司总裁、布朗大学前校长瓦尔坦·格雷戈里安，一心寻求“促进西方和穆斯林的知识分子、专业人士……神职人员……和神学家的多边对话的最佳办法”，他给他的董事会制作了伊斯兰教为何物的PPT概要，并说服布鲁金斯学会刊行它，洛克菲勒和麦克阿瑟基金会赞助会议考论它。保罗·伯曼，一位新左史家，贱价抛售了他的主题，转而倾心于发掘伊斯兰极端主义背后的“深层”、“精微”的哲学，以便明确表述一种同等深思、同等好战的反立场。[①]有许多支箭，以不同力道、不同效力和不同意图，向许多方向射去。我们该从这一切得到什么结果？到底哪条路通往麦加？

这个问题因下述事实而益形难解：这些箭并非胡乱射向虚空之中，而是如前文的目录所示，射入一个早已挤满意识形态战士的活动场。美国人对伊斯兰教的看法，参差多样，饱含不祥之兆，它是在这样一个时代树立起来的，此时美国人对美国的看法本身就是不乏疑虑和争议的话题，整个国家似乎踏上了矛盾频出、争执不休的进程。关于“什么是伊斯兰教”的争论所采取的那些形式，如“他们真正信仰什么？”“他们实际上怎样感知？”“他们实际上意欲何为？”“我们能拿他们怎么办？”既归因于它们设法再现的迷乱、失稳、瞬息万变的思想界，也同样归因于我们的国内分歧，归因于有关我们国家利益和国家目的、有关我们之所信、所感、所欲的那些

---

① Vartan Gregorian, *Islam: A Mosaic, Not a Monolith*, Brookings Institution Press, 2003; Paul Berman, *Terror and Liberalism*, Norton, 2003. 而这不过是冰山一角：准备这篇评述时我读过50多部近著。

交战的观念。“理解伊斯兰教”，定位它、描述它、把它简化成明了的要点一览，这种努力被卷入当前时刻的兴奋骚动中了。 它是反应和反动的事情——即警告、宽慰、忠告、攻击的事情。

这多如牛毛的图书(优秀的、低劣的、平庸的、奇特的)如今铺天盖地地出版，它们不止象征着对突然涌现的大众市场的不失时机的利用，或是知识流行风的战略性转移——也许两者是一回事。 它们还象征着我们国家经验里某种极新的、有些方面空前的事物的开端：一种朦胧而堪忧、正钻进那一经验核心的异己现象的持久形象 138 的建构，它像是现场直播，在真实时间里，在外部的共同文化中，我们可以目睹它的制作，注视它的发生，观察它的制作者，追踪它的演变。 那是对一个想象客体的集体意识的形成，从这个观点看来，首先需要评估的不是大声疾呼着要我们注意和同意的作者们的可靠性、学识或学术立场，那相差很大，不能一言以蔽之；首先需要评估的是：这些心意已决的现实指导者想让我们思考的是什么样的东西?

## 二

本着关心假设甚于关心发现的那种精神，人们可以标识出四大取向，尽管它们既非纯一的也非自足的，它们大致划分和勾描出论争和解释的全域。 首先是“文明”取向，它将整个“西方”与整个“伊斯兰”相对立，比较它们的命运。 其次是这样一些尝试，它们痛砭当代各种潮流的穆斯林思想和实践，把它们置于文化上眼熟的意识形态差异的网格里——按照公认的政治表达范畴，在伊斯兰教(和“伊斯兰教徒”)当中区分出“好的”“坏的”、“真的”“假的”、“正宗的”和“盗名的”、“宽容的”和“严苛的”。 再次是这样一些

调和或调停的努力，它们要在伊斯兰教义和其他主要宗教传统的教义之间找出“道路千条同归一神”的会通处，以便为它们的共同演化设定正面航向。最后是聚焦于地点或人民或民族的一些研究，它们设想“伊斯兰”不是历时久远、凝聚成团的巨型实体，而是大量个别的、很多方面互不相干的、“家族相似”的传统，由于无处不在的现代性的巨大席卷力量向前推进，这些传统被拖进越来越直接而艰难的彼此接触之中。

东西方的“文明”观过去是、现在也是常说的“东方学”往往特有的取向。东方学这个词有时是描述性的，有时是倾向性的，它指的是大学里偏于世界史和考证—文献学的、起初属于欧洲的“‘中’东或‘近’东(偶或是‘闪语’)研究”传统，这个传统自勒南以降就建基于“基督教世界”(Christendom)和“伊斯兰世界”之间的深层主题对比。术语“基督教世界”从20世纪中叶起就不再流行，那时先是斯宾格勒、接着是汤因比(方式有别地)让以他们假定的“精神”为基础概括整体文明及其进化的风气有点黯淡无光。139 但是最近它可说是经历了一场复兴，尤其是在地缘政治学圈子里，这多亏了哈佛政治学家塞缪尔·亨廷顿之类作者，他设想，沿着将伊斯兰教的世界和基督教(或者起码是后基督教)的世界分划开来的那些“血腥边界”——巴尔干诸国、中亚、苏丹非洲和南菲律宾，一场“文明的冲突”迫在眉睫。①

这里最卓异也最富争议的人物又是伯纳德·刘易斯。二战前刘

① 参见 Samuel P.Huntington，*The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*， Simon and Schuster，1996。“伊斯兰”既指“宗教”也指宗教激荡起来的“文明”，它缺乏类似基督教/基督教世界(Christianity/Christendom)这样的区分，这种用法有点儿妨碍此处的探讨。已故的马歇尔·霍奇森——他的《伊斯兰的历险》(芝加哥大学出版社，1974年)一书是伊斯兰研究的这种世界史取向(通常不被承认)的奠基之作，参见本书“伊斯兰的奥秘”一章——建议用“Islamicate”表达“文明”的涵义，但不幸它没有风行开来。

易斯就读于伦敦大学亚非学院修习伊斯兰史，战争期间任职于英国情报机关，1974 年转到普林斯顿。他写过 20 多本书和几百篇文章论述近东和伊斯兰主题：土耳其共和国的形成，伊斯兰教中的种族、肤色和奴隶制，阿拉伯语诸民族的历史，伊斯兰教的政治语言，穆斯林发现欧洲，伊斯兰教里的犹太人，12 世纪的恐怖主义教派先驱（因其成员据说癖嗜印度大麻，它被称作阿萨辛派）。他有着自信而流畅的风格，间或显得博学、讥讪、傲慢，惯于提出宏大结论；凭借不倦的写作、讲演、游历、咨询和奔走于媒体之门，他给自己立起了一个公共的、半官方的角色：中东一切问题上的首选权威。

他的两部新作《错在哪里？》和《伊斯兰的危机》，是从《大西洋月刊》和《纽约客》上的通俗文章——作于 9 · 11 之前，而今看来颇具先见之明——衍生出来的。它们行将成为"我们和他们"、"不同世界间的战争"和"信神者—不信教者"那种穆斯林心智观的权威说明。《时代》杂志公开赞扬说："对这个主题的新人而言，伯纳德 · 刘易斯就是老大。"在《美国新闻与世界报道》眼中，他是"炙手可热的学者"。在《国民评论》眼中，他"就伊斯兰研究而论……是我们所有人的教父"。

刘易斯的论证极其简单。全世界的穆斯林都沉湎于对丧失文化领先地位的迷茫而愤恨的哀痛之中，他们曾经拥有那种领先地位，如今已经失去了。他们同等程度地嗔怒西方、历史、不信教者和"现代性"，也由于是他们听任事态陷入这般困境而自怨自艾。当欧洲在黑暗时代的泥沼中不能自拔之时，它所具有的哪怕根在欧洲的知识也是经由希腊文原本的阿拉伯语译本辗转相传的。大约一千年的时光里，穆斯林世界——大马士革、巴格达、格拉纳达、伊斯坦布尔、福斯塔特、伊斯法罕——不只是世上超迈的文明，它就是唯

一的文明（筑墙自固、自给自足、偏据一隅的中国除外）：

> 许多世纪里，伊斯兰教的世界处于人类文明和成就的前列。在穆斯林的自我感觉中，伊斯兰教本身简直等同于文明，它的边界之外唯余野蛮人和不信教者……他们看待欧洲的偏远之地就像看待非洲的偏远之地一样，视之为远离中心的野蛮和无信仰的无边黑暗，那里没什么东西好让人学习的，除了奴隶和原材料外甚至也没什么好引进的。对北方和南方的野蛮人来说，他们最大的希望就是被合并到哈里发的帝国里，从而获得宗教和文明之利。

140

改变了这一切的是文艺复兴、宗教改革和工业革命：西方学术的重振旗鼓和阿拉伯、波斯、摩尔、奥斯曼文化的衰朽，基督教教义的理性化和伊斯兰教义的僵化，技术发达的、“科学的”西方与传统的、落后的、“手工业的”东方之间日渐拉大的军事和经济差距。16 世纪通往印度和新世界的航道的开辟，17 世纪奥斯曼帝国的止步于维也纳大门之外，18 世纪末拿破仑的进军埃及，这些不过是伊斯兰伟业退潮的悠长轰鸣中的若干阶段罢了，曾经有过阿维森纳和伊本·赫勒敦、萨拉丁和苏莱曼大帝的伟大穆斯林世界，堕落成“恶性循环的憎恨和侮辱、迁怒和自怜、贫困和压迫，而以外来统治”和伴随着它的极端排外告终。

在《错在哪里？》一书中，这种跷跷板式的基督教—穆斯林历史——此上则彼下——以随意、克制、几乎是惋惜的腔调叙述出来，穿插着狡黠的旁白和洒脱的评论；那肯定是该书大受欢迎的主要原因，如果撇开正当其时的好运不论的话。在这个时代里，如此之多的历史书写放弃了因果模式的、像故事书一样的、“然后，然

后……”式叙事，转而信奉后现代的非线性、怀疑主义、相对主义、镜头和非决定性，此时这部经典的宏大叙事出现了，展现出公认的学识、慎重的语气、长远的眼光和朴素的事实的那种威信，它不啻是一种慰藉。至少有人懂得。

但是在9·11以后所著的《伊斯兰的危机》里（《错在哪里?》刚好写于9·11之前，出版时加了一篇简短的后记，把那次攻击说成是“持续了超过14个世纪的一场斗争的最新阶段”），刘易斯戏剧性地抛弃了这种矜持的、审慎从容的深度观察立场，代之以情绪热烈的、极其当代性的、近距离观察的辩论，旨在唤起西方特别是美国做出武装回应。摩萨台、复兴主义、苏伊士运河、穆斯林兄弟会、瓦哈比主义、哈马大屠杀、自杀炸弹、霍梅尼、塔利班、伊斯兰拯救阵线、萨达姆、奥萨马——前部书里只是暗示和影射的东西，到此明言出来，不再婉约，不再保留：穆斯林对穆斯林的失败的恼恨，“神圣的战争和渎神的恐怖”，已经成为一种威胁，不只是终将成为威胁，也不只是威胁到基督教世界，而是此时此地的威胁，威胁到整个世界：

> 如果（穆斯林基要主义者）能够说服伊斯兰世界接受他们的观点和他们的领导权，那么将有一段漫长而艰苦的斗争等在前面，而且不止是就美国而言。欧洲……如今是一个庞大并快速增长的穆斯林社群的避难所，许多欧洲人正开始把它的存在视作……威胁。早晚有一天，基地组织和相关集团将与伊斯兰教的其他邻国①——俄罗斯、中国、印度——起冲突，有的国家在动用武力抵抗穆斯林及其神圣物上可能证明不像美国人那么拘谨。

141

① 格尔茨此处引文有误，已据原文订正。——译注

假如基要主义者的算计是正确的并赢得了战争，一个黑暗的未来等着全世界。

## 三

但是伊斯兰是种“文明”——自主的、连绵不绝的、自我组织的思想世界，边界森严，与众不同——的观念，不限于穆斯林/基督教、东方/西方这一看待事物的方式。人们也可以把伊斯兰看成——因而是想象的——是普遍过程的一个特例，是代表全部人类历史特征的发展进程的一种独特而特别的形式。抑或人们可以置之于同另一个“伟大宗教”的同样多难、同样久远、同样有加无已的纠葛的背景下看待它，该宗教是气象宏大、长盛不衰的文化形态，既不是西方的、以圣典为本的、一神教的，（至少截至最近）也不是诱人改宗的。不然还有也许是最轻车熟路、最自然而然的做法：人们可以视之为一个原初的启示时刻、一条定型的先知预言跨越数世纪的持存，它在时间和环境的不同压力下被重申和重述着，却理所当然地不曾改变也不可改变。

小托马斯·西蒙斯在1996—1998年间是美国驻巴基斯坦大使，此前（1990—1993）是驻波兰大使和负责苏联、东欧与南斯拉夫事务的副助理国务卿，再往前是胡佛研究所对外关系委员会的研究员和专攻欧洲史的哈佛大学博士生。他显然就是那种宁愿大处着眼的人。在《全球化世界中的伊斯兰》这本短而全面、令人窒息的书里（内中引证几乎超过了判断），西蒙斯把伊斯兰教——不但是当前的，还包括它1 300年的完整历程——视为“全球化的举世最强的引擎、动原和工具，也是……（它的）针尖对麦芒的战场”。

西蒙斯说，自从欧洲共产主义政权垮台、与之相随的阶级—统

治术语颠仆以来，全球化的理念就已浮现为“世界事务分析中的公因素”。全球化是一个历史常量，他把它界定为“人类的一种冲动，试图超越过去给他们提供了最初的自我定义和最优的安全保障的家庭与亲属群体，通过与他人的互动增加和增强人际纽带，争辩为什么他们应该或不该做这些事情”。在某一特定时间或地点它伸展多远、移动多快、穿透多深，这要依“技术、社会组织和概念化的状态”而变。但它很像辩证法，总是存在于世，驱动和指导着变迁的步伐。 142

让“伊斯兰社会”这般模糊的现象符合那样柔滑的图式不会太难。就该社会存在的“第一个千年”（从632年穆罕默德之死到1683年第二次维也纳之围）来看，穆斯林像基督教徒、印度人和中国人一样，“生活在农业经济里，驻守城市的统治者从中抽取和消费剩余产品，他们那么做往往获得了宗教的认可。”“先知在麦加和麦地那这种阿拉伯商业城市中建立起来的小型穆斯林社群”的“惊人扩张”，即历经几个世纪将叙利亚、埃及、北非、安纳托利亚、伊拉克和波斯尽收囊中，这发动了世上所曾见过的最强势、最广远的趋向文化—政治—经济大一统的运动。倭马亚、阿巴斯、白益、塞尔柱、帖木儿、萨非和奥斯曼（它们全都在一个令人眼花缭乱的、“同时，在阿富汗”式的队列里划过）不过代表了“历史车轮”的若许转弯，一种仍然很合时宜的尼罗河—阿姆河全球化（霍奇森的“伊斯兰文明”）的创建过程的若许阶段。

18世纪之后“铁血全球化”的出现，以及它所带来的帝国主义（拿破仑、阿尔及利亚、大博弈），使事情变得有点“粗秽”，导致“（日益复兴的）伊斯兰话语渐趋简单化和残忍化”。但是古典的伊斯兰世界开始危险地、决定性地崩解，那要等到20世纪70年代，当时“煤铁石油引领和驱动的全球化让位于信息技术（‘IT’）引领

和驱动的全球化”。宗教权威的消损，民族—国家的削弱，“听命于进口替代的……防御型现代化”的失败，还有正在浮露的被精英叛卖的感觉，这一切引发一种新的激进主义，它是“大约30年后导向令人目瞪口呆的攻击世贸大厦和五角大楼的那条蜿蜒错综之路的真正起点”。哦，也许吧——尽管最近的事件表明钢铁和石油的形塑力量可能远未耗竭，而谁知道有什么灾难又从哪里发起呢。

无论如何，人们还可以凭借另一种更面向东方、发展主义气味更弱的立场，看待伊斯兰文明长期、坚韧的扩张，那就是它闯入其文化空间已久的“印度”，由神话故事、小国和巫术传统混成的另一 143 大淆乱实体。M.J.阿克巴尔，这位印度的英文日报《亚洲年代》的穆斯林创刊编辑、前国会议员、对一切政治事务停不下嘴的评论人，在他华丽、冗长、枝蔓丛生、引起争议但也因此偶尔一针见血的《剑影》一书里，描述了从德里的眼光看去“伊斯兰的兴起”是什么样子。

它看起来很骇人。（9 · 11之后挤满白沙瓦街头的一伙狂怒的、戴头巾的反美示威者举着阿克巴尔穿着夹克的照片，这传递了他对伊斯兰教所持的态度，就像他的章节标题所示——“死亡的快乐”、“地狱层”、“历史就是怒火”。）更要紧的是，它看起来愈益险恶——无论他是在讨论克什米尔、塔利班、齐亚 · 哈克，还是在讨论拉姆齐 · 优素福。阿克巴尔的书，前一百来页沉湎于信手拈来的周日副刊式叙述，讲解了伊斯兰的崛起及其与基督教的交接——那交接其实始终心怀恶意，始终无识无知，始终不觉不察。然而恰是在最后一百来页，当他转向自身即南亚方面的事情时（“东方圣战：德里上空的一轮新月”），他贡献了某种东西，如果说不是更有分寸的，至少也是更立体和直接可感的。

印巴分治（“一段怒火的历史和一篇复仇的文献分裂了印度创造

了巴基斯坦”）不过是南亚次大陆上新月和藏红僧袍长期斗争的最戏剧性阶段而已，就持久和暴烈而言，那是堪与西边的十字架和新月斗争相媲美的一场圣战和反圣战。克什米尔、孟加拉、巴布里清真寺的毁坏、印度教激进主义的兴起，还有奥萨马·本·拉登在喀布尔和坎大哈的出现，他是从一条战线输出到另一条战线上的：“圣战永无止境。”“战败只是一场神圣战争的挫折。”“圣战向前进。”如今的赌注是核武器。

简而言之，阿克巴尔如同刘易斯和西蒙斯那样认为，“伊斯兰文明”更应从它对包围它的、对抗它的和它所对抗的东西——西方、东方、全球化——的反应这个视角来看待，而不是从它的精神品格的激发因素（不管它们可能是什么）的视角来看待。是它与他者的交会而非与自身的交会塑造了它。凯伦·阿姆斯特朗，这位写过许多真挚的、宣传册似的宗教主题（佛教、创世记、中世纪的神秘主义者、犹太教、基要主义、悟道诗、“基督教造就西方两性战争”，以及她先是心比天高后来做了遁世修女的亲身体验[1]）书籍的作者，在她的《伊斯兰简史》里另辟蹊径，描绘了伊斯兰从一种启示基础到现世展开的历史进程，即把一种稳定的信仰推展到一个波荡的世界：

> 穆斯林社群的历史苦难和忧患——政治暗杀、内战、侵略、统治王朝的兴衰——没有脱离内在的宗教追求，而是伊斯兰视 144
> 野的本质。一个穆斯林要像一个基督徒凝视圣像那样，去沉思他那时代的时事，也沉思过往的历史，运用创造性想象力去发

[1] *Buddha*, Viking, 2001; *In the Beginning*, Knopf, 1996; *The English Mystics of the Fourteenth Century*, London: Kyle Cathie, 1991; *A History of God*, London: Heinemann, 1993; *The Battle for God*, Knopf, 2000; *Tongues of Fire*, London: Viking, 1985; *The Gospel According to Woman*, London: Elm Tree Books, 1986; *Through the Narrow Gate*, St. Martin's, 1995; *Beginning the World*, St.Martin's, 1983.

现……神的核心。对穆斯林人民外部史的讲述，(并非)只是次要兴趣，因为伊斯兰教的一项主要特征就是它的历史神圣化。

这种探讨问题的方法至少有个好处，它差不多是绝大多数有信仰的穆斯林理解事物的方式，而阿姆斯特朗又以利落的、传道师的权威写作，给予她的书一种现成的感染力(和刘易斯的书一样是全国畅销书)。大部分“理解伊斯兰”的文献缺乏对特定宗教观念和特定精神动机的关怀，这的确造成几分演戏没主角的效果。

但是，“透过信仰之眼”对伊斯兰教“外部史”的叙述，仍有其自身的困难，因为它需要对古兰经讲述的事情、尤其是先知和预言那些事几乎信以为真。将伊斯兰教在世上的整个历程，所有那些暗杀、战争、侵略和王朝，视为它的“原始”启示时刻——麦加和麦地那的穆罕默德、古兰经的传播、巴德尔战役——的现世展开，这就如同视基督教为《福音书》里所讲故事“他出生了。他被钉死在十字架上。他复活了”的扩展一样，容易被人认为既幼稚又护教，是一则平庸的主日学校故事，简单得不可信，连贯得难服人，太凝神于它的内在冲动以致看不清楚经过艰难事变后那些冲动结局如何。

事实上，按一种无所不包的“文明”措辞——刘易斯的、西蒙斯的、阿克巴尔的、阿姆斯特朗的，或其他什么人的——去构想“伊斯兰”的任何努力，都处在召唤出如鲸鱼般威猛的云景或捏造出令我等人人畏怯的乔伊斯式大话的某种危险中。降尊趋就特定事件、特定政治、特定声音、特定传统和特定论争的漩涡，或跨越差异的纹路、追溯争议的理路，这的确令人晕头转向，败坏了永恒秩序的前景。但是它或许会证明是理解“伊斯兰”——那个同时指向众多物事的响亮名字——的更可靠途辙。

## 2003

# 何路通麦加？（下）[①]

## 一

冷战结束以来，当围墙和政权等许多东西纷纷垮塌之际，我们 145
早已习惯借之把世界分门别类的诸多宏大概念也开始崩解。东方(East)和西方、共产主义世界和自由世界、自由主义的和极权主义的、阿拉伯、东方（亚洲）风情的（Oriental）、低度发展的、第三世界、不结盟的，现在显然甚至还有欧洲，都丧失了它们的边界和定义，只留下我们在一大堆奇怪的、不协调的殊相里摸索出路，得不到轮廓清晰、文化认可的自然类别的多少帮助。

1993年和2001年世贸中心遭受了晴天霹雳般的袭击，这进一步搅乱了我们洞晓世界上正在发生的事情并能应付裕如的那种自我感觉，从此以后，"伊斯兰"——过去我们对它怎么说也只有十分笼统的看法——开始在我们心目中经历类似的瓦解过程。它作为稳

① 由两部分组成的一篇书评和文章之第二部分。最初发表在*New York Review of Books*，50，no.11（3，July 2003）。其中讨论的书如次：Gilles Kepel，*Jihad：The Trail of Political Islam*；Daniel Pipes，*Militant Islam Reaches America*；Stephen Schwartz，*The Two Faces of Islam：The House of Sa'ud from Tradition to Terror*；Paul Berman，*Terror and Liberalism*；Graham E.Fuller，*The Future of Political Islam*；Noah Feldman，*After Jihad：America and the Struggle for Islamic Democracy*；Riaz Hassan，*Faithlines：Muslim Conceptions of Islam and Society*；and Muhammad Qasim Zaman，*The Ulama in Contemporary Islam：Custodians of Change*。——原编者注

定、整一、有可能让人产生一种观点和理论的知识对象，也轰然崩塌了。对伊斯兰的简介，对它作为一种宗教、一种文化、一种社会、一种世界观或一种文明的利害短长的评估，源源不断地被人写出来，绵绵不绝地被人消费着。①但是它们的说服力似乎正在下降，是事物更浑然一体、更井然有序——我们这么觉得——的一个时代的遗物。

正是伊斯兰世界到处可见的把宗教信仰意识形态化的高涨趋势，而不是别的任何单一事情，造成要想简练地说清那里的现况越146 来越难。从宗教走向宗教意态(religious-mindedness)，从伊斯兰教走向伊斯兰主义，从较为清静、恬退、学究性地沉浸于律法和礼拜的细枝末节，从日常生活的平凡的虔诚走向一种行动主义的、改革主义的、日益勇决的斗争，要攫取世俗权力并转用于精神目标，这将一度是——或仿佛是——与基督教、西方、科学或现代性比肩而立的一个历史巨观实体转变成了纠缠不清的诸多差异的无序领域，除了说它好像既多样又多变以外，简直难置一词。法国政治学家吉尔·凯佩尔写了一本书《圣战：政治伊斯兰的足迹》，②是迄今问世的或许最详尽、必定最全面的伊斯兰运动研究，他在书中写道："伊斯兰运动(是)来势汹汹又始料未及的一种现象。"

> 私人领域的宗教衰败似乎已成现代生活不可逆转之势，在这

① 参见这篇评论上部所涉及的刘易斯、小托马斯·西蒙斯、阿克巴尔和阿姆斯特朗诸书的探讨。关于这一概要式论事取向的其他例子，参见 John L.Esposito，*What Everyone Needs to Know About Islam*，Oxford University Press，2002；Charles Lindholm，*The Islamic Middle East：Tradition and Change*，Blackwell，2002；Seyyed Hossein Nasr，*Islam：Religion，History，and Civilization*，Harper，San Francisco，2003；Bassam Tibi，*Islam between Culture and Politics*，Palgrave，2001；F.E.Peters，*Islam：A Guide for Jews and Christians*，Princeton University Press，2003。

② 法文原名是 *Jihad：Expansion et decline de l'islamisme*，Gallimard，Paris，2000。我稍稍重排了词序，改变了下面一段话的标点，这没有表意上的好处，只是尽力恢复被一篇格外呆板的译文(此处和全书皆然)败坏的某些可读性。

个时代里，种种政治集团公开赞许伊斯兰国，唯对古兰经深信不疑，号召进行圣战并从世界各大城市招引行动者，它们的扩张是让先前的一大堆确然之事变得疑窦丛生的一起事件。在世界各地，最初的反应是惊慌失措。对左翼知识人来说，伊斯兰主义各集团代表法西斯主义的宗教变种。对中间路线的自由主义者来说，它们仅仅是死灰复燃的中世纪的狂信之徒。

但是渐渐地，随着伊斯兰主义集团数量增加，左派发现伊斯兰主义有个民众基础，既然每一派别的马克思主义思想家都在搜索对他们的意识形态十分重要的大众支持，于是他们开始认为伊斯兰主义行动分子具有社会主义德操；而右翼的人们恍然开悟：原来伊斯兰主义者是在宣扬道德秩序、信从上帝和敌视"邪恶的"物质主义者——亦即敌视共产主义者和社会主义者。中东内外越来越多的人开始把伊斯兰主义视为现代穆斯林的正统信条，从中看见了一种伊斯兰文明在即将来临的21世纪的多元文化世界里的轮廓。

凯佩尔认为这种新伊斯兰主义源于一场"文化革命"，源于少数宗教知识人的教导所鼓舞和指明方向的一种集体心灵变化，又被各地——从阿尔及尔和德黑兰到卡拉奇和雅加达——世俗的、现代化的民族主义之颠踬驱策向前。自许多穆斯林国家从殖民统治下赢得独立后几乎不到一代人的时间，"穆斯林世界就进入一个宗教时代，它很大程度上终止了之前的民族主义时期"。从二十世纪六十和七十年代起，直到本世纪，

……石油—伊斯兰教在阿拉伯（和第三世界）民族主义的废墟上（建起来了）。从前（被西方观察家、世俗知识人和改革派精

147　英）视作保守乃至有点倒退、其社会和政治适用性在进步和现代化面前节节衰谢的那种宗教，突然间成了热烈的兴趣、希冀和恐惧的焦点。

凯佩尔把这一切的创始推动力、原发的文化革命阶段追溯到20世纪六、七十年代三位人物的著作和煽动上，那时因了纳赛尔、布迈丁、Z.A.布托、苏加诺和支持第三世界主义的其他不结盟者，政府主导的构建国家的发展正值巅峰期。这三人中有煽风点火的埃及教理阐述者、最终于1966年被纳赛尔绞死的赛义德·库特布，他在牢房里争辩说，当代穆斯林世界的领导者们，包括请他入瓮的"那个法老"，其实压根不是穆斯林，而是现代化的异教徒，是横扫天下的"新无知"的背弃信仰的产物。

还有一位是机智善辩的巴基斯坦政论家毛杜迪，他在历经半个世纪的宗教政治家生涯后卒于1979年，一贯宣扬密谋和反密谋，急切想要建立"伊斯兰国家"——由真主通过可兰经律法的字面适用进行统治的国家。引起最重大后果的一位是鲁霍拉·霍梅尼，这位长期流亡的什叶派教士编造了晦涩难懂的神学观念，引爆了伊朗革命。合而言之，大约在1979年伊朗国王被推翻和1996年塔利班获胜之间，这几个人的思想激发起了一系列各别而独立、却仍以某种方式相联系的地方大爆发——阿尔及利亚的武装伊斯兰运动、苏丹的内战、两伊战争、卢克索、克什米尔、麦加清真寺的风暴、黎巴嫩的分裂、阿克萨起义，还有车臣、波斯尼亚和摩洛解放阵线的突然迸发。有成千上万人死亡——在伊拉克和苏丹，也许各有上百万人死亡。事实证明不止伊斯兰教的边界血雨腥风。

说来奇怪，细细回顾了所有这些动荡和乱象后，凯佩尔自己的结论竟是，"政治伊斯兰"既然已在阿尔及利亚熄火，在苏丹分裂成

多个派系，在阿富汗遭遇败绩，在马来西亚脱轨，在伊朗势衰力弱，9·11之后被起而反之的世界逼得处处防御，如今它是一蹶不振了：

> 暴力……业已证明对作为整体的伊斯兰主义者们是个死亡陷阱，消除了动员他们攫取政治权力所需的支持者的任何能力……伊斯兰主义运动在直面21世纪时，想扭转它的衰落轨迹将难上加难。

在巴勒斯坦、印尼的亚齐、克什米尔，或北尼日利亚（或者就在昨天，在沙特阿拉伯或摩洛哥），事情看上去全然不是那样子；除此之外，那个结论像是处于顷刻间就被决定性证伪的危险中。实际上凯佩尔可能正罹患我早先指出过[①]的“写成于9·11前、刊行于9·11后”综合征之苦，那种症状折磨着论及伊斯兰教和伊斯兰主义的许多近作。英译本副标题的改变，连同它想要维持“扩张和衰落”这一齐整的两部分结构的仓促补充说明的努力，就暗示正是如此；该结构太深嵌于原文叙事之中，不能在译本里轻松修正。 148

不管怎样，追随“圣战和好战伊斯兰是‘从传统走向恐怖’”这

---

① 参见本评论的上篇。凯佩尔本人提到过，他自己的著作是步武他的导师奥利维埃·鲁瓦（Oliver Roy），后者的《政治伊斯兰的破产》（*The Failure of Political Islam*，Harvard University Press，1998；1992年初版于巴黎）一书，“充满了批驳流俗意见的思想，为研究伊斯兰主义问题开创了新路向”，率先提出政治伊斯兰已进入差不多是最终衰退期的观点。鲁瓦有部新作《世界化的伊斯兰》（*L'Islam Mondialisé*，Paris：Seuil，2002），尚未译成英文，他在书里重申和延伸了这一观念，它首先依赖“作为宗教的伊斯兰”和“作为穆斯林具体习俗（的伊斯兰）”之间的尖锐对比，后者被认为是社会——而非文化——事实的总合。前一个伊斯兰可以随古兰经一道“留给神学家们”，第二个则是“（*subit*，突然地）支持和伴随全球化的一种世界性现象”。正如“（社会和政治事务的）一切宗教解释都是同义反复那样……亨廷顿建基于宗教之上的文明观念什么也解释不了”。“今天与伊斯兰相关的”紧张状态，“是它畸形的（*mal vécu*）西方化及其诱发的雪崩式危机的症候”，不是什么内在的“文化冲突”。“本·拉登攻击的不是罗马的圣彼得，甚至不是哭墙。他攻击的是华尔街。”

种解释的那些人，虽然他们多数(不论承认与否)都受惠于凯佩尔及其对持续发生之事的唯理智主义的、“思想之战”的观点，却没有采取那么轻松的立场。相反，他们带着越来越强的绝望感敲响了警钟。丹尼尔·派普斯这位不倦的新保守主义辩士，在他一长串半夜火警似的厉声疾呼的最新篇章《“好战”伊斯兰进抵美国》里写道：“大多数西方人没有注意到，(伊斯兰主义者)已经单方面地向欧洲和美国宣战了。”曾经的垮掉的一代诗人、后又改宗苏非派的斯蒂芬·施瓦茨，在他拼命猛攻沙特人和跟他们有关的一切的《伊斯兰教的两副面孔》一书中写道：“(反恐怖主义的)战争是……生死存亡之战，就像二战是反法西斯主义的生死存亡之战一样。”情绪激昂、过度政治化的“新激进分子”保罗·伯曼招来赛义德·库特布助阵，抨击西方面对伊斯兰主义威胁时的骄傲自满，他在《恐怖与自由主义》里说道：“阅读就是滑向死亡，滑向了死亡就意味着你理解了你读过的东西。”①

## 二

派普斯、施瓦茨和伯曼尽管互有差异——更多是聚焦之别而非思想之异，但合而观之，他们代表了一种特别分明的特殊取向，来把“伊斯兰”或“伊斯兰主义”建构为美国精神中的成型理念：他们不认为它是外在于西方历史和文化——尤其是现代西方历史和文化——的种种事件和过程的产物，而认为是那一历史、那一文化的延伸，是仅仅略新一点的瓶子笨拙地重贴标签后装入的旧酒。表面

① 伯曼此处的意思是说，库特布的真正读者在恰当消化库特布的寓意后，会践行他所消化的东西，而这很可能导致壮烈殉道。参见 Berman，*Terror and Liberalism*，p.68。——译者注

上的外来性，其实是变了口音的旧相识。21 世纪——起码目前看来——不过是 20 世纪改头换面的重演。有一点是一清二楚的：我们在伊拉克、伊朗、叙利亚、沙特阿拉伯、巴基斯坦或南菲律宾所面对的，抑或就此而言在泽西城和纽约布鲁克林的大西洋大道沿线所面对的，是“极权主义”。我们所需的是认清事实的智慧和遵此行事的勇气。

派普斯版的这种看待政治伊斯兰的“先下手为强”式取向，是三种版本里最简单的一种，最不拿繁琐复杂和欲言又止扰人。他的章节标题在语气和心气、他何去何从上都给人毫不含糊的感觉：“为伊斯兰灵魂而战”，“有温和的伊斯兰主义者吗？”，“伊斯兰的西方精神”，“冷战争论的回响”，“我们即将征服美国”，“谁是敌人？”。一路下来，那是个二元世界，在我们自身当中一如在穆斯林中那样无处不截然划出善与恶，二者惊险地保持着平衡： 149

> 一场战斗而今正为伊斯兰之魂打响。一方站着温和派，那些穆斯林渴望接受西方道路，……准备整合到世界之中。另一方站着伊斯兰主义者，魂惊魄丧，寻找着强力统治，恨不得把外部世界一把推开。

如此等等。温和、世俗性的土耳其与极端、教派性的伊朗对峙着。（但西方几乎没有缓解这个局面。）“伊斯兰主义者染上了 20 世纪病，把政治置于他们纲领的‘核心’。”（但西方自由主义者轻描淡写地说，他们的威胁只是虚张声势。）“源于欧洲的共产主义左翼和法西斯主义右翼两大极端精疲力竭了，总体说来不堪有为”，当此之际，“伊斯兰证明它是当今世上唯一真正致命的极权主义运动。”（但许多刚愎自用的西方观察家宣称它是垂死的信仰。）也许不太令

人诧异的是，当布什总统最近提名派普斯——他经营着费城一家行动主义智库，并为《纽约邮报》和《耶路撒冷邮报》写专栏——为国会所创的“美国和平研究所”所长时，以华盛顿特区为基地的一个行动团体美国—伊斯兰关系委员会认为他缺乏公正，呼吁白宫收回成命。

斯蒂芬·施瓦茨也陷入了首都的政治纷争中，并因而在右翼一石激起千层浪。[①]他是个奇特的人，成长于旧金山，是围绕在劳伦斯·费林盖蒂周围的文学群体“城市之光”的一员(他的父亲出版过费林盖蒂的书)，后来化名“桑达洛同志”(Comrade Sandallo)成为左极若右的托派无政府主义者，短暂地做过《旧金山纪事报》的讣闻写手和街头记者，在格林纳达微型战争期间又把情感和心力转向里根，最后在20世纪90年代作为自由记者奔赴萨拉热窝，他在那里改宗伊斯兰教，加入纳格西本迪的苏非派。他再次更名——至少有些场合下——为苏莱曼·艾哈迈德，找到了每个阴谋主义者所需的美杜莎之头：“瓦哈比主义”。

瓦哈比主义是以18世纪的教法学者穆罕默德·伊本·阿布多·瓦哈比的名字命名的，他住在阿拉伯半岛西北部，看起来主要向着空荡荡的沙漠写作和传道。这个称谓一般用于极端拘谨古板、支配着如今的沙特阿拉伯以致成为绝对标准的那种伊斯兰教，也就是拿石头砸死通奸者、砍掉叛教者的头、严禁女人开车、并显然养育了

150

---

① 写完他的书以后(但在出版之前)，那时还是犹太《前锋日报》驻华盛顿办事处主任的施瓦茨，跳槽到美国之音，但不久因抨击美国之音为平衡利益而播发对穆斯林好战分子的采访，遭新闻部主任解聘。于是一场公共论辩爆发了，它由威廉·萨菲尔的一篇《纽约时报》专栏文章挑起，很大部分新保守主义报刊轮番上阵，把那次解聘归咎于科林·鲍威尔“鸽派”国务院的压力，后者与副总统理查德·切尼和五角大楼的“鹰派”斗得不可开交。参见 William Safire, “State out of Step,” *The New York Times*, July 1, 2002; Ronald Radosh, “State Department Outrage: The Firing of Stephen Schwartz,” *Front Page Magazine*, July 2, 2002; Timothy Noah, “The Weekly Standard's House Muslim,” *Slate*, July 3, 2002; Justin Raimondo, “The VOA Follies— ‘Voice of America’ Loses a Writer—and the War Party Gains a Martyr,” Antiwar.com, February 18, 2003.

本·拉登之流人物的那一种。人们对瓦哈比所知甚少，他的学术作品似乎又少又乏新意。但是，自从沙特王室借石油崛起，他就变成了严肃、超正统的伊斯兰教。①

他的书主要在于不辞辛劳、不避重复地（“瓦哈比”或“瓦哈比主义”几乎段段可见）固执追查不胜枚举的机巧、阴险而坚决无情的手段，利用这些手段，沙特王室为这一教义效命的计谋得以施展开去。沙特王族动用他们的石油美金满世界建立宗教学校，创设人民阵线类型的宣传基金会，资助院外游说活动，影响权贵，潜入合法组织，招募支持者。不知疲倦地致力于把伊斯兰教——本质上是和平、玄妙、统一的“宣扬爱、救人心”的力量——转变成分裂世界、毁灭世界的“两面”力量。

这里边当然有几分真相，正如对派系斗争严重的政治的任何全面控诉那样，沙特的派系跟阿亚图拉、哈马斯、叙利亚和穆巴拉克相似，的确正在玩命内讧。但是施瓦茨的讨论（他差不多对伊斯兰内部冲突的具体细节一言不发，而且除古兰经外，他没有参考文献）是如何将可疑论点转化为强迫性幻想的极佳例证：

> 随着苏联解体，瓦哈比主义有效地替代了共产主义运动，成为意识形态上侵犯民主制西方的主要发起者……把人类分作“两个世界”的意识形态界线，出于不同根据地被造播着：瓦哈比主义应用宗教差异，共产主义应用阶级标准，纳粹主义应用种族判据……瓦哈比主义像其他极权主义意识形态一样，迫使沙特王国

① 对瓦哈比和瓦哈比主义的更清晰、简短、博学、精微（虽然敌意几乎一分不少）的说明，参见 Hamid Algar, *Wahabbism: A Critical Essay*, Islamic Publications International, 2002。阿尔加是库特布和霍梅尼的书文译者和崇拜者，主要关切瓦哈比主义同一般的伊斯兰主义合为一体的问题，施瓦茨的书（阿尔加没有讨论它，起码没有直接讨论）就建立在那一合并基础之上。

和海湾诸国新中产阶级的成员急于杀个你死我活，而不是生儿育女过日子……沙特王族的行为包藏祸心。他们向西方保证他们重情重义，同时又挑唆起世界范围的冒险主义，企图把地球表面的每个逊尼派穆斯林都置于他们的掌控下……瓦哈比—沙特政权……体现了一种无情的权力征服和灭绝战争的计划……(它的)面目要比一般伊斯兰主义或极端的阿拉伯民族主义……甚或苏联共产主义……丑陋得多，它对世界和平的威胁也要严重许多。

151

保罗·伯曼的《恐怖与自由主义》一书，是关于他当作20世纪30年代以来自由主义政治思想大方向的那些东西的拉杂枝蔓的论述，它有别于派普斯和施瓦茨之处仅在于写得好些，表面看出自"左派"——这又是一个貌似自然的范畴，它及其镜像双生范畴(mirroring twin)似乎已失去某些力量和明晰性。①伯曼要阐扬二战前后欧美非共产主义的左派"重镇"——加缪、奥威尔、阿伦特、库斯勒、小亚瑟·施莱辛格、莱昂·布鲁姆、安德烈·格吕克斯曼——所发展的政治思想，他视伊斯兰主义为19世纪末20世纪初兴起于整个欧洲大陆的反理性意识形态的承续，就是那些意识形态引致意大利、西班牙和德国的法西斯主义，以及俄罗斯的布尔什维主义。现代恐怖主义吸收了陀思妥耶夫斯基和波德莱尔、鲁奇·加里尼和马丁·海德格尔的思想，是在欧洲的沙龙里出世的。穆斯林恐怖主义不过是派生物。

在把这一黑暗谱系延展至近、中东时，伯曼主要依赖对赛义德·库特布的深度解读，他认为库特布是位重要的、即便是邪恶的

① 《恐怖与自由主义》自诩有普遍哲学意义，伊恩·布鲁玛(Ian Buruma)已在《纽约书评》(2003年5月1日)上评论过它(照我看来是确论)。我这里只是顺便关心它在"建构伊斯兰"文献中的位置。

思想家，是堪与“最伟大的现代著书立说者”（他这么说）相媲美的人物。库特布比“他的北非同胞”加缪早生七年，在他那里，人们可以发现欧洲非理性主义的所有重大主题，虽然变形为古兰经的熟语并归向于堕落世界的重生：对资本主义文化的仇视，整体论的社会观，死亡的涤罪功能，道德先锋的观念，直接行动的号召，对净化世界的梦想。恐怖战争既非新生亦非空前：“正是同样的斗争在20世纪多数时间里撕裂了欧洲——自由主义与其极权主义敌人之间的斗争。”

也许吧。这么想大概令人安慰。恶魔是你认得的，那敢情好。但是如同派普斯和施瓦茨的情形那样，这不免让人想到，书里的所思所言与其说是试图“理解伊斯兰”，不如说是设法如此这般地描述它，以便（道德的、必要的、清楚的、检验过的）应对之道自行浮现。既然我们是唯一的超级大国，力量真的与我们同在，这种应对之道就应证明比它初显身手时更敏捷、代价更低，总之更有效。伯曼写道：

> 中心意思必须向全世界的每个人讲明白：不，你不能与美国角力；不，你会遭到严惩；不，你不会幸存下来；不，街上礼拜的人群不会唱诵你的名字——你将一输再输，永不翻身。 152

三

关于战争——冷战也好，更冷战争也好——鼓吹者就说这么多。这种进攻性论断主义（judgmentalism）——恐怖、圣战、“他们干嘛恨我们？”——而外，如今也有许多更为经验性的、政策导向的诊断式著作问世，它们不汲汲于宣布“伊斯兰教”和“伊斯兰主义”本质上是什么，而更关心去辨识它们终将可预料地变成什么样子，

从我方形势看我们该当作何反应。许多研究纷纷涉及当代穆斯林知识人的观念和渴望，现有伊斯兰化国家的政治进程和政府机构，伊斯兰世界的地区间或区域间的社会态度差异，宗教学者和教士、伊斯兰教学校教师在世俗的日常政治中的不断变化的角色等等，它们全都倾向于把宗教描绘成演化中的众多对比，生活和信仰的一组可能方式，而不是封闭的、一成不变的超越理想。

这个“发生了什么事，事情将走向何处”的普遍传统里有两部新鲜出炉的书，论述了“伊斯兰能否民主化”的问题，它们令人惊讶地双双给出了肯定的回答。一本书的作者是格雷厄姆·E.富勒，CIA国家情报委员会的退休副主席，有20年的中东“经验”（他说他“访问”过世界上几乎每个穆斯林国家）。另一本书的作者是诺亚·费尔德曼，32岁的纽约大学法学教授，曾给最高法院的戴维·苏特和哥伦比亚特区上诉法院的哈里·爱德华兹做过秘书。

在《政治伊斯兰的未来》一书里，富勒说他怀疑他的这些观点表达了今日中情局的观点，虽然它们似乎格外令人想起冷战全盛期的中情局“公司”（“the Company”），那时它是伯曼的“文化自由议会”的、“沉静的美国人”类型的、“情感与理智兼具”的无数自由主义者的家园。他把希望主要寄托在年轻、受过良好教育、至少半世俗化的穆斯林知识人身上，包括学者、教师、专业人士、文人、记者、公务员、技师等，那是迅速增加的一群独立思想者，他们既表现出对主流观念的可嘉许的不满，又表现出对新观念——我们有提供之责——的令人精神一振的饥渴。他说，真正的问题不在于这些人是否符合我们对自由民主主义者的公认看法，而在于他们真正想要什么。照富勒的书所附带的摘要说来，他们真正想要的东西是

153 在他们自己的政治秩序下发出声音，那是他们在当前君主政府、独裁政府、朋党政治和神权政治的统治下缺席的声音：

伊斯兰主义者……代表了当今最根深蒂固的威权政体的首要也常是仅有的替代者。他们持续地蕃茂、成长、进化和多样化。（他们）嗜暴力也爱和平，激进也温和，重意识形态也讲求实效，关心政治也厌恶政治，而且他们近期不会很快消失……他们是纷纭杂沓的穆斯林心愿的载体：恢复穆斯林在世界上的尊严和声音的愿望，创造一种新穆斯林认同的愿望，除掉当前独裁者的愿望，实现民主和更高社会公平的愿望，重建穆斯林社会的道德指南的愿望，为穆斯林世界赢得更大权力的愿望，抵制外来统治的愿望，以及（捍卫）各处被压迫的穆斯林少数派权利的愿望。

当他们经自由选举掌权时——1990—1991 年他们在阿尔及利亚非常接近成功，在土耳其他们先是于 1996 年、后又于 2003 年真正成功了，1999 年在印尼他们至少暂时成功了——这样的人无疑将“浑身长刺并猜疑美国，起码最初如此”。穆斯林人民“蜷曲、受压、缄口已久，……起初会像一头婆罗门牛那样拼命冲决围栏，他们大概要花些时间平静下来，敛抑他们的积怒”。但是，如果我们这方有耐性、体谅和倾听能力，以及“华盛顿放弃在反恐战争背景下对穆斯林世界的决绝残忍、盛气凌人和单边主义的政策”，朝向民主的真正进步是有望的。“伊斯兰主义者已经踏上了不起的奥德赛之旅”——尽力动用他们的宗教和文化服务于现代化和社会发展。“我们（必须）期盼他们会持之以恒地戮力于更新对现时代伊斯兰教的理解，……在这过程中找到盟友，向着急需的变革和改良进发。”

若说这些似乎有点儿吉米 · 卡特的味道，诺亚 · 费尔德曼甚至更为乐观——他刚受布什政府某部门之托，去协助伊拉克人撰拟一部新宪法（早先在耶鲁时他就帮厄立特里亚人撰拟过）。在《圣战过后：美国与争取伊斯兰民主的斗争》一书里，他透过伊斯兰教的神

圣文本如古兰经、口传教义和教法，探寻“民主观念”的轨迹，从现存政治安排中寻找公民社会的前兆，虽然所有杯子都只是半满，他却几乎处处找到满怀希望的理由。

他说要设想“一个国家，它看得出来是伊斯兰的，居住着穆斯林，奉行民主政治原则”。这样的国家可能怎样出现呢？他认为它或许会源自约旦和摩洛哥的立宪君主制，这两国在它们的年轻新君治下，已经少些专制统治了。它可能在土耳其冒出来，那里的民主制已经生根，如今只需克制它传自凯末尔、受到世俗主义军队支持的对穆斯林宗教情怀的敌意。它甚至可能在将来的巴勒斯坦露头，“恰是这项事业的崭新性，世界的监督和襄助，及自我实现的政治经验”可能给那里带来“伊斯兰化的民主制”。它可能莫名其妙地在埃及或阿尔及利亚那种独裁政权下发展出来，民主制的外壳已经以选举和议会的形式存在于斯，“需要再把民主精神充实进去”。哪怕是巴基斯坦也可能变成伊斯兰民主制，假如它的联邦制试验开花结果，“它新上台的军事领导人证明优于前任”的话。海湾的石油君主国可能“给世界一个惊喜”，兑现承诺赋予它们已当选的立法机构以权力，变成“启迪沙特阿拉伯的微型民主国家”。

此时此刻，真的有种冲动要高喊“天幸啊”。不过事实上至少还有一些证据表明，这样的变革不管可能来得多么艰难、多么迟缓，却断非毫无机会的。有两部新出版的经验研究之作，是受训和工作于现代教育机构和现代学术传统——一个是态度研究，另一个是社会史——的虔信穆斯林完成的，它们着眼于“真实存在的伊斯兰教”，而不是对它的某种图式化、倾向性的想象。一本书名叫《信仰线：穆斯林的伊斯兰观和社会观》，作者里亚兹·哈桑，一位年轻的社会学家，曾就读于旁遮普和俄亥俄州立大学，现执教于澳大利亚弗林德斯大学。该书依靠大规模态度调查，那是在相差悬

殊、相隔遥远的四国即埃及、哈萨克斯坦、印尼和巴基斯坦开展的。另一本名叫《当代伊斯兰教的乌理玛：变革的监护人》，研究了一个多世纪以来的印度、巴基斯坦以及现如今的阿富汗那些由教士领导的强大社会运动的种种作为；作者卡西姆·扎曼，是任教于布朗大学人文与宗教院系的一位思想史家。这两部书合起来不但证明富勒的新穆斯林知识人是存在的，还表明它们所描述的那个世界在栖居其中的某人看来是什么模样。

哈桑组织和指导他的四个国家（如他指出的，它们的人口大约占以穆斯林为主的各国的一半）的本地和外来访谈者团队（清一色是穆斯林），实施了 4 500 人次广泛的问卷访谈，询问了方方面面的事情，从被调查者信不信神造奇迹或魔鬼，到他（或她，大约 1/4 受访者是女性）对性别角色、基督教和犹太教、达尔文进化论、古兰经的律法应当在政府中发挥什么角色、妇女在公开场合应该如何着装等所持态度，或者他们同不同意“人性不变”之类陈述（在巴基斯坦 86%同意，在哈萨克斯坦 41%同意）。

155

这些发现的细节不断地令人大开眼界（比如，98%的印尼人体验过“害怕安拉的感觉”，却只有 65%的埃及人体验过，似乎没什么哈萨克人体验过；在印尼，仅 14%的男性和 8%的女性认为高等教育对男人比对女人重要，然而在巴基斯坦，这两个数字分别是 57%和 31%）。但总体结果最引人注目之处在于，这四国间特殊的宗教观念和态度变动幅度之宽广，从巴基斯坦的正统的极端派（他们一想到自己相对于次大陆上的印度教徒是少数派，仍不免感到痛苦），经由埃及爆炸式增长的乱糟糟的城市贫民窟里受人欢迎的街头传教士的复古主义，到“道有多途、理有多归”的复杂调和的多元主义（它数世纪来就是多族群印尼的特征，而今呈现为半教派的形式），往前再到哈萨克斯坦其实等同于信仰无差别主义的宽松的宽容，那里刚

从苏联的绝对世俗主义的主宰下解脱出来。把伊斯兰教看成凝聚成团的一个世界，在内含和眼界上四海如一，这样的任何看法在这些发现面前几无容身之地。人们非常强烈地产生一种意识：伊斯兰教处处都在向前发展，即便是往不同方向发展，它不只是坚决抵制"现代性"、西方和内部变革的。

扎曼的书是迥然不同的一类作品，但展现了相似的图景。它是研究德奥班德兄弟会发展的一部详细的、精心研索的专论。19世纪末叶德奥班德派初兴于英属印度，是受苏非派驱使、对抗殖民统治的改良主义反应，进而在围绕巴基斯坦形成问题展开的激烈的"清真寺与国家"之争中变得举足轻重，最后为阿富汗的塔利班叛乱提供了很大的推动力和很多的领导人——即塔利布学者（*talib* students，求知者）。流俗以为穆斯林教士（乌理玛、阿亚图拉、毛拉、法基赫）是消极的、超脱尘世的保守派，受缚于一种非现世的、离群避世的伊斯兰教，该书尤其证明这样的看法大谬不然。在许多（现今也许是多数）地方，他们被视为革新传统伊斯兰社会和信仰的先锋团体的成员：

> 即便当乌理玛力图给他们自己的宗教范围定界并捍卫之的时候，他们……也继续扩充他们的受众，影响关于伊斯兰教在公共生活中的意义和地位的种种争论的方向，引导各种行动主义运动追求他们的理想。在他们看来，捍卫他们的理想或使之具有在世实践性或关联性，并非只有一条路。条条大路通麦加。

美国迄今已是一个中东强权国家，这点本该早就注意到的。我们将依照这种身份做点什么，特别是在巴格达的什叶派的派系斗争

156 当中、在利雅得和卡萨布兰卡的恐怖爆炸中、在基地组织的持续活

动力中，以及在遍及这个地区内外的各式街头冲突中，仍然有待领会。但是，无疑地，由教授、政客、记者、辩士和职业性地忙于让我们下决心的其余人士在我们眼前拼命树立起来的“伊斯兰”观念，将至为重要地决定我们何所作为。在这点上，就这一回，写作和世界间的连线是笔直的、清晰的、实质性的、看得见的。而且我们必定很快就会明白，是有重大后果的。

2005

# 论世界现况[①]

## 一

157　南亚最近的海啸至少眼下——也许仅在眼下——让我们屏气凝神，这场不长眼的灾难把大概25万各种年龄、各种地位的人满不在乎地席卷而去。如此大规模的死亡，不只是个体生命的毁灭也是他们所属的整个种群的毁灭，这动摇了也许最让我们许多人顺应我们自身的必死性——只要世间还有什么东西让我们认命——的一条信念，即虽然我们本人可能身死魂灭，但我们出生其中的那个社群以及它所支撑的那类生活将以某种方式继续存在。它暗示说这可能不是真的，如果灾祸够大，或因无能成为痼疾，那我们集体存在的基础可能轰然倒塌。社会超越它的单个成员，但自身也是有死的：这样的观念几乎没有新意。古代历史收藏着事例，科幻小说编造着故事，各民族的神话昭示着前车之鉴。但是对社会如何死亡的经验研究，对案例的比较分析和对可能性的系统计算，才刚刚起步。迄今尚无诸文明的什么预期寿命表，文明的尸检——局部的和考古学

① 最初发表时题为《特大噩耗》(Very Bad News)，*New York Review of Books*, 52, no.5(24 March 2005)。其中讨论的书如次：Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*; and Richard A.Posner, *Catastrophe: Risk and Response*. ——原编者注

的——也没有断定死因。

贾雷德·戴蒙德是加州大学洛杉矶分校的一位生物地理学家和进化心理学家，也是大卖百万册并获得普利策奖的一部书的作者，该书气魄宏大、孜孜矻矻地对现代西方崛起以形成政治经济优势的原因做了环境主义解释。理查德·波斯纳是美国第七巡回区上诉法院法官，断案之余，发表了数十部自由开火的论战作品，从老龄化和公共知识分子到性行为的合理组织和法律的经济分析，无不涉猎。正如有人会料到的，他们俩处理社会死亡问题方法迥异。[①]对戴蒙德而言，那是桩渐进的、累积的事情，只在临近终点、当某个难于确定的倾覆点(tipping point)不经意地过去时才陡然加速。有些自然资源是社会建立其上的基础，对它们的滥用可能日趋严重，终至于集体生活崩解成自耗的霍布斯式自然状态。对波斯纳而言，"大灾难"是当前趋势的遥远、外推的顶点，一种毁灭性的意外事件，潜隐而不为人注意地静候发生——"一桩悲剧性的通常是突发性的重大事件，(造成)彻底的倾覆或湮灭"。 158

不管社会是因生态疏忽而日渐衰弱，还是被它们没能防范的可预知灾难所摧毁，这两位作者都相信警醒和决心是存活的代价。觉知就是一切。无论他们在风格和方法上相差多远(他们占据着社会科学的两极——一端是顽固的、事实厚密的经验主义，另一端是模型加计算的政治算术)，这些都是醒世之书，应时的小册子。亡羊补牢，为时不晚。甚至我们想到"补牢"时也还不晚。

---

① Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, Norton, 1997; Richard Posner, *Aging and Old Age*, University of Chicago Press, 1995; *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, 2001; *Sex and Reason*, Harvard University Press, 1992; *The Economics of Justice*, Harvard University Press, 1981.

## 二

戴蒙德是用最简单、最直接的话表述和理解这个问题的，他的大作的护封上写道：“为什么有的社会铸成大错走向自我毁灭，而别的社会没有？”“为什么有的社会做出了灾难性的决定？”“那一切对今天的我们意味着什么？”他论述问题同样很直接，用的是最基本的描述加分类式的比较法；他曾在早先的著作里用这一法门勘察新几内亚高地的鸟群，探究灵长类性行为的演化。看看这个，看看那个；记下相同点，记下差异点；找出线索，讲述故事——一种社会败亡的自然史。

于是，他陈列出了机会性选择的一堆花色繁多的特殊案例，细节描述的程度和深度有别，也不按特定的重要性顺序编排：有古代社会，比如复活节岛、古代玛雅、格陵兰岛的维京人等，很久以前它们就因自作孽的生态灾难而崩塌；有第三世界的新兴国家，比如卢旺达、海地和多米尼加共和国等，它们紊乱失序、管理不当、落后、人口过剩，正在自掘坟墓；有现代的或现代化的文明，比如中国、澳大利亚和美国，它们目前显得生气蓬勃、繁荣昌盛，但其中正开始露出不自量力、浪费、衰落和倾圮的最初苗头。然后以这些案例为据，他作成一份简短而混杂的因素清单，那些因素或合或分地对社会命运做出“贡献”：它的生境的固有脆弱性，它的气候的稳定性，它的邻族(国)和贸易伙伴的友善或敌意，最要紧的是“社会对环境问题的反应”，这是追本穷源的决定力量。在机会和环境的约束范围内，民族就像个人一样造就了自身的命运。它们在各种政策和可能性间选择得当或不当，决定了它们自己最后落得什么下场。

159

以复活节岛为例，它是一度繁盛而富于创造力却完全消亡了的人类社群中最神秘也最戏剧性的，整个地突然从地球表面消失得无影无踪。“这片世界上最僻远的可住人的小块土地”，距离它最近的邻国有1 300英里之遥，面积有66平方英里，在约公元900年到1700年的近800年时间里，它居住着新石器时代的山药和芋头种植者的一个种群，巅峰时期人数在6 000到30 000不等（估计值基于考古调查和探险者报告，变动很大）。

他们是划独木舟的伟大波利尼西亚文明——基督纪元的第一个千年间遍布从新西兰到夏威夷的南太平洋地区——的外迁者，一旦抵达此地定居下来，就基本断绝了与世界上任何他人的联系。不过他们想方设法雕刻出几百座巨型石像，有15英尺—70英尺高，10吨—270吨重，还把它们竖立在散布全岛的大展示平台顶部。很明显，它们是祖先、神灵或神化酋长的形象，如今被推翻、砸烂，像许许多多墓石，横亘在被洗劫、被毁坏的地貌上——“那里的森林消逝在太平洋地区是最极端的例子……在全世界也是最极端的之一……整座森林荡然无存……全部树种灭绝。”

这群心灵手巧的人民是怎样一步步地在七八个世纪里堕落到普遍失序状态，当他们砍光了最后一片树林、耗尽了岛上所有动物生命时，更堕落到凶杀、自杀、饥荒和食人：仅这就是云遮雾罩的。可供判断的只有考古证据——聚落遗址、贝冢、山坡采石场、包含几千具尸体和大量骨灰的巨大坟场。彼此竞争的酋长间的较劲（久而久之，石像越来越大）、食物资源的自然波动和传染病或许都起了一定作用，愈演愈烈的民变亦然：

> 复活节岛民推倒他们祖先的摩艾石像使我联想到俄国人和罗马尼亚人推倒斯大林和齐奥塞斯库塑像的情形……岛民们对

160 他们的领导人一定充塞着久屈不得伸的怨恨……我不知道有多少石像不时地被其主人的特定敌人一一推倒，……有多少则是在飞快蔓延的愤怒和幻灭爆发中毁于一旦的。

无论如何，毁灭是不经意间的、全面的、旷日持久而自作自受的，这对我们今天的生活方式是个教训和警告：

> 复活节岛的与世隔绝使它成为一个社会因过度利用自有资源而自我毁灭的再清楚不过的例子……（该岛）与整个现代世界间的类似明显得令人不寒而栗。因了全球化、国际贸易、喷气式飞机和互联网，地球上所有国家如今共享资源也互相影响，就像复活节岛上的十来个部族一样。复活节岛在太平洋里的孤立状态恰似今天地球孤悬于太空。当复活节岛民陷入困境时，他们无处可逃，求助无门；假如我们这些现代地球人的麻烦加剧，我们也将别无生路……复活节岛社会的崩溃是我们自己未来的可能前途的一个隐喻，一种做最坏打算的局面。①

戴蒙德以相似的训诫口吻描述了他的其他没落文明：俯拾皆是社会的“铭记汝将亡”（*memento mori*）危言，也就是对现存的兴盛社会的骷髅头警示。美国西南部的前普韦布洛印第安人，传说是阿纳萨齐人的“远祖”，修建了庞大的住宅大楼、做转口贸易的市镇和复杂的灌溉系统，却输给了小规模的气候变化、土地斗争和人满为患。尤卡坦的玛雅大城市被下滑的谷物产量、失控的森林采伐和原始的交通系统扼杀了。格陵兰岛的维京人——他花了百页篇幅细细

① 参见戴蒙德：《崩溃：社会如何选择成败兴亡》，江滢、叶臻译，上海译文出版社2008年版。——译注

道来——面对日益逼仄的栖息地、中断的贸易往来和不肯采用爱斯基摩人技术的固步自封，苦苦挣扎了四个半世纪后消亡。只要社会败亡了，它们就是由于自身的疏忽和自我欺骗而导致的，无时不然，无地不然。不是它们的环境搞垮了它们，不论那环境多么严峻，再怎么说也不单因环境。搞垮它们的是它们没能奋起应对环境造成的挑战。

手握这一真谛，戴蒙德接着以类似的事实叠着事实、有心者事竟成的方式，继续遵照适应主义去探察形形色色的当代社会。卢旺达的种族屠杀，一般归咎于“世仇”的部族冲突，这里却归罪于一场马尔萨斯式危机：迅猛的人口增长造成致命的家族内部紧张。青年人得不到农场，成年子女离不了家，农场规模陡降，极端不平等引起两败俱伤的忌恨。在加勒比海的伊斯帕尼奥拉岛上，有两个伤痕累累的贫穷的第三世界社会，即法裔—非裔人的海地和西班牙裔—印第安人的多米尼加，它们并肩提供了一起对比研究：前者是“新世界最穷的国家，也是非洲之外世界上最穷国家之一”，残破，资源匮乏，发展几近瘫痪；后者仍然打着元首国家的印记，有着依附性的、控制严格的经济，政治化的林业，和伴生着城市交通堵塞的人为建筑热潮。

161

澳大利亚罹患过度放牧、“土地采矿”和人为干旱之苦，导致“我们当中倾向悲观主义甚或只是倾向现实主义的清醒思考的那些人”怀疑这个国家是否“注定会因节节退化的环境而降低生活水平”。中国这个“踉跄前行的巨人”，体量大增速快，对生态环境注意不够，正受到污染物、废弃物和“世界上最大的一些发展工程”的严重影响。

美国这里，他所生活的洛杉矶烟雾笼罩，交通成灾，其精英阶层已退避到门禁森严的小区里；他曾在蒙大拿度夏，那里一度是人

均收入最高的十个州之一，而今则是五十个州的倒数第二，因为采掘业——伐木、煤矿和铜矿开采、石油和天然气——衰落了，扔下一片被污染的地表，还有自我专注的季节性游客、从沿海大都市来的“半退休者”组成的一个“第二家乡”社会。“没有预料到”、“没有觉察到”、“理性的恶行”、“灾难性的价值观”、“无效的解决办法”、“心理否认”和“群体思维”等无处不在。

希望的迹象也有一些。日本有效地管理着它的森林，新几内亚高地稳定发展它的园区经济，彻底的改革正在澳大利亚启动，环保行动主义正在美国成长。但总体而论，前景是灰暗的。现代世界深陷在日益严重的环境问题和日益绝望的应对努力之间“以指数方式加速的竞赛”中。“本书许多读者年岁尚轻，来日方长，可以看到结果的。”

## 三

假如我们警醒不足，等着我们的是什么悲惨下场，理查德·波斯纳对此的看法是未来取向的，恰如戴蒙德的看法纠缠于历史一样。与一颗小行星相撞可能把地球粉碎成上千片。突然的全球变 162 暖可能自相矛盾地把地球变成一个大雪球。失控的粒子实验可能把这个星球挤压成不宜人居的高密度大理石。基因拼接的流行疫病、核冬天的战争、胡作非为的机器人、自组装的纳米（十亿分之一米）机器，它们一路风卷残云，直到消耗掉全部生命。不祥而未定的灭绝事件的乌云，在世界的地平线上甚或就在它上空徘徊。若不反思如何规整我们的生活、管理我们的技术，也许即便我们这么做了，最糟的事情可能还是要来的。

比这各式大灾难的触目惊心的规模更甚的主要问题是，对多数

人而言它们似乎很遥远，很小可能，或者完全超乎他们哪怕替代性地体验过的东西之外——心理上超出量度，观念上超出视野，以致不在理性估计或务实反应之内。要系统地思考极端事件，我们情感上既无此倾向，智识上又装备不良。由于我们陷溺于平常生活的日常性，为其短促性所包裹，遥远事件的概率计算和超常灾难的比对参照看起来殊为无谓，甚至滑稽。波斯纳认为那得改变，彻底地改变，如果我们想为我们自己和子孙后代赢得机会避免最终毁灭的话：

> 大灾难的风险在增加。一个原因是预告世界末日的恐怖主义的抬头。另一个……是科技发展的追风逐电。危险技术——比如核战争和生物战争那类——的成本和应用它们所需的技能水平都在下降，这就把越来越多的技术交于小国、恐怖主义团伙乃至个体精神病人之手。不过，管理灾难风险的挑战虽然巨大，所受的关注还不如虚掷于内在重要性低得多的社会问题上的注意力多，比如种族关系，是否应当允许同性恋结婚，联邦赤字的规模，药物成瘾和儿童色情作品等。不是说这些是琐碎小事。但是它们不涉及可能导致灭绝的事件，或者那些事件的祸害稍轻的变种。

第一桩必须做的事情显然是区分各种威胁。我们该从哪里下手呢？像海啸、地震、火山爆发、冰川作用和行星碰撞之类自然灾害是最紧迫的危险吗？（“6 500 万年前撞上如今的墨西哥地区的一颗小行星，尽管进入地球大气层时估计直径仅为 10 千米，……据信却造成恐龙灭绝……人们相信发生在 2.5 亿年前的一场类似碰撞一举毁灭了当时活着的 90%物种。”）抑或最紧迫的危险是细菌战引发的

163 大疫病，“科学有可能绕开进化，通过拼接基因使猴痘成为比过去的天花要命得多的病原体，从而‘威力大增’”？ 抑或是实验室事故？是粒子加速器里的大批夸克，自重组为“一种压缩得非常致密的物体，叫做奇异物质，它会不断生长，直到所有物质全被转化成奇怪的物质”？ 是相仿地生成的一种“相位跃迁”，它会“撕裂空间结构本身”，“(破坏)全宇宙里的所有原子”？

转基因作物？ 人工生命？ 机械超级智能？ 物种灭绝？ 温室污染？ 网络恐怖主义？ 波斯纳逐次评论了所有这些问题，忙不迭地疾风暴雨般地抛出一大堆事实断片、推测性计算、随口的争执和信手拈来的政策意见——主张、猜想、评论和意见的无序混合物，似乎“farrago”(大杂烩)这个词就是为它发明的。 结果很像律师的辩护状，这或许不出人意料。 如果一条思路行不通，那就换一条试试。 如果一个专家提出异议，那就找个无异议的。

被识别出来的威胁，万一它们竟然得逞其凶，其影响所及的代价若何，这些必须设法评估，而当你是在对付极小概率、反常事件和震撼世界的后果时，那是个棘手的任务。 波斯纳主要凭借纯粹的假定来处理危险评估的问题——离奇的、鲁莽的(有人会臆断说出于无心)滑稽作品。“假设人类灭绝的成本……可以非常保守地估计为600 万亿美元，而每年发生奇异物质灾难的概率是千万分之一。”“假设 2024 年全球变暖造成一万亿美元社会损失的可能性有70%。”“假设 20 亿美元的支出将生化恐怖袭击的概率从 0.01 降低到 0.000 1。”干完这些事，然后成本—收益分析、为政策提案(排放税、太空探索计划、早期预警系统、加速器检查)分配数字权重就可以用来——至少理论上，“人们吝于把钱花在跟他们习惯去寻觅的待价而沽的商品大不一样的产品上”——确定资源配置比重：社会整体 [特别是美国社会，“依美元算来……(它)约等于世界的 1/4”]

应给此提案或彼提案投入多少资源，此灾彼难应在我们的忧虑等级表上排名何处。

一页页的统计假设（多数人“宁愿有较大把握活到 70 岁，而不愿活到 50 岁和活到 90 岁的概率五五开”），一页页推测性的数字运算［“……让我瞎猜（布鲁克海文的相对论重离子对撞机的）年收益可以估值为 2.5 亿美元”］，在这个基础上，波斯纳就须得尽快完成的事情（“不怕一万，就怕万一”）得出了一系列宏阔的结论，自信而断然，绝不畏首畏尾。

164

应当创立一个国际环保机构，以便强制实施条约决定的那些环境规范——一份更强硬、更有约束力的京都议定书。（保守主义者担心国际机构会使美国被他国摆布，这是多虑了：“作为世界头号大国，美国一般会支配国际组织，如果支配不了，它可以泰然自若地无视它们。”）需要一个世界性的警察机构，“一个大大加强的国际刑警组织”，以便对付生物恐怖主义，“恰恰因为它既是科学和医学问题，也是治安问题”。［对这样的恐怖分子和“因不遵守安全预防措施而可能无意间成为（他们的）帮凶的无辜科学家”进行调查和拘捕，需要全球性的官方监控系统。］应该重审允许外国学生自由就读美国大学的政策。［“很成疑问的是，所有那些（已经）回国的人，因其美国阅历接种了抗御狂暴的反美主义的疫苗。”］

科学家“志在知识，不在安全……不能被托付以保卫民族和人类之责”。（“大口径全景巡天望远镜……众所周知将是识别有潜在危险的近地天体的理想工具。然而该项目的主要倡导者感兴趣的不是近地天体，而是迢渺的星系。”）他们需要被指引去更负责任地意识到他们的社会义务，而指引他们的或许是“有科学素养的律师”组成的科学法庭，或许是联邦资助的“灾难风险评估和响应中心”。“死脑筋的公民自由至上论者喊着荒谬的口号”，兜售“言论自由方

面的老调”，对“高压式审讯”耿耿于怀，他们会反驳说，这样的措施违背宪法准则。但是9·11以来，“公民自由的边际成本已急剧增加”。风险大了，响应势必随之变大：

> 战时我们要容忍对我们正常自由的各种削夺……征兵、审查、假消息、侵扰人的监视或者人身保护的中止等。律师会说这是因为战争是批准这种削夺的法律状态，但对现实主义者来说，不是战争本身，而是与战争相联的非同小可的危险，使削夺自由正当化了。科技的日新月异把我们带到一小撮恐怖分子可能比一个敌国更危险的地步……自霍布斯写下《利维坦》以来，拿独立换安全兴许是一桩划算的买卖，这已成老生常谈了……所欠缺者唯意志耳。

## 四

165 尽管二者多有差别——戴蒙德的历史剧和全景图，波斯纳的杂烩菜和螺旋图；戴蒙德的物质主义，波斯纳的效用主义；戴蒙德的热切的预言，波斯纳的好战的政策贩卖——他们根本上是在做同一类事情：引导社会风气。他们企图改移态度，重定思想倾向，更易操心重点；转变大众情感趋向。他们以多少有别的方式问了相同的问题：“现代生活方式是全球性地可持续的吗？”而他们在多少有别的材料基础上给出了相同的回答：“看这样子不行。”

环顾四周，人们发现有口难辩。灾难多的是，现存的和逼近的、自然的和人为的，即便它们离戴蒙德的孤立无援的复活节岛或波斯纳的吞噬世界的纳米机器还略有差距，也足可让任何人踟蹰不前。神户和班达亚齐、博帕尔和切尔诺贝利、9·11和马德里、卢

旺达和达尔富尔，艾滋病、滥伐森林、人口过剩、城市扩张、环境污染，以及工业废料的激增，似乎近于不可收拾；事实上，如果中国人使用汽车与美国人相当，那样的世界是不堪设想的。然而人们可以怀疑，这种局面是否将产生警告和哀恳，即对众多头脑发出大难临头之类预警。成败兴亡的传奇剧和科幻小说的戏剧情节可能有助于突显危机，但它们于事何补却不甚了然。

戴蒙德和波斯纳对人类行为的看法最引人注目之处在于，它们的社会意识多么薄弱，心理深度多么欠乏。一位仿佛把社会视作集体人格，是有意向、下决心、采取行动、做出选择的能思能虑的超人；另一位认为只存在追逐目标的个人，会感知能计算的不尽理性的理性行动者，这二人谁也不曾对他们的灾难在其中铺展的社会—文化环境多费唇舌。要么是不经心或不检点的种群“犯了大错”或“失足”跌入自毁之境，要么是制定战略寻求效用最大化的人未能理解他们所面对的问题的真正重要性。对他们来说，所发生的那些事情发生在地理场所或场景里，不是发生在具有文化和政治形式的生活世界里——独特的情境、即刻的时机、特殊的形势。

但正是在这样的生活世界、情境、时机和形势中，灾难——如果它发生了——才呈现出可理解的形态，也正是那一形态决定了回应之道及其效果。无论崩溃和灾难是怎样“自然的”、“有形的”或“物质的”，是怎样不可预测或意料之外的，它们都是社会事件，像政变和经济衰退、暴乱和宗教运动一样。

南亚的一场大洪灾把世界大国投入到最最地方性的冲突中—— 166
苏门答腊分离主义、斯里兰卡内战。横跨次大陆的一场艾滋病大流行，震动了家庭生活的基础，改变了权力关系。在乌克兰，国家对核事故的选择性、防御性回应，改变了一个新兴民族的全部权利—

义务语言。中印度一家美国工厂的工业事故遗留下四分之一世纪的诉讼与立法、索赔与反索赔，这些又塑造了对种种事物——从公司责任的限度到分配正义的基础——的态度。日本跨国公司把选择性收割的高效方法引入印尼雨林，这重整了雨林居民、以城市为中心的中央政府和更广阔的全球贸易世界之间的关系。

专论性地关注这样的关键案例，有望把我们带到比戴蒙德的编年史或波斯纳的方案设计更远的地方，那里我们其实更可获得对现代生活的破裂和解体的不管什么见识和控制。①

---

① 在“科学的人类学和社会学”的大标题下，关于特定灾难的这样一些专论文献已经开始出现了。参见：关于乌克兰案例，Adriana Petryna，*Life Exposed: Biological Citizens After Chernobyl*，Princeton University Press，2002；关于印度的美国联合碳化物公司悲剧，Kim Fortun，*Advocacy After Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*，University of Chicago Press，2001；关于印尼森林的商业开发，Anna Lowenhaupt Tsing，*Friction: An Ethnography of Global Connection*，Princeton University Press，2005。

# 第三部分

# 秩序的观念：最后的讲座

# 2001

# 远东里的近东①

吕塞特·瓦朗西对地中海世界社会史的广泛研究，尽管主题和中心多变，却几乎持续关注着在一种历史潮流或历史性文明中兴起的文化形态投入另一种潮流或文明内部时究竟是如何应变图存的：法国的和阿尔及利亚的、犹太的和穆斯林的、伊比利亚的和摩尔的、威尼斯的和奥斯曼帝国的。理念、情操和人生观，即在世存在方式，都极为醒目而特别地表现在远离其发祥地的处所：它们就这样影响了迥异于它们自有传统的那些传统，格外鲜活地在异乡生存下去。 169

我愿借此庆祝之机，实践瓦朗西精心发展起来的这一艰深技艺，并横跨更远的距离、更大的差异：中东和东南亚。我尤其想要思考伊斯兰教在"阿拉伯文化或'文明'"向"印尼的'文化'或'文明'"——实在缺乏更妥当的措辞——投入过程中的那种角色。固然，这个话题既难于聚焦，吃力不讨好，范围也相当宏大。但是，即便仅仅因为那些缘由，它也提供了一个很好的瓦朗西式主

---

① 最初发表时题为《远东里的近东：论印尼的伊斯兰教》（"The Near East in the Far East：On Islam in Indonesia"），*Occasional Papers*，高等研究院，普林斯顿，no.12(December 2001)。吕塞特·瓦朗西(Lucette Valensi)是巴黎社会科学高等研究院下属的伊斯兰教与穆斯林社会研究所主任，著述颇多，尤为知名者是《独裁者的诞生：威尼斯与高门》(*The Birth of Despot*：*Venice and the Sublime Porte*，1993)。——原编者注

题：熟悉的传统插入陌生的地方。

## 离心的伊斯兰教

尽人皆知伊斯兰教的“国际性”、“世界性”和“跨文化性”，也知道其实自诞生伊始它即如此。在先知殁后一代人时间里，它穿过埃及西进到柏柏尔人的北非，穿过小亚细亚东进到波斯和印度，然后继续向东直入马来人的世界，继续向西直入黑人的非洲。但是它穿过了土耳其的神秘主义，穿过了波斯的教权主义，穿过了莫卧儿的国家权力形构，这一切文化滤器，其紧张和多样不亚于任何思想和信仰体系所曾穿过的，而它的中东、阿拉伯特性和形象，无论怎样被遮盖、被重新解释和引申发挥，依然牢不可破——这一点往往不受注意：它更其是感觉到的，不是专意探究的；更其是视为当然的，不是有待查验的。

170

伊斯兰教的传播以及与之相随的“阿拉伯文化”——这个词本身需要稍加辨异——某些方面的传播的这一面相为什么被人忽略（即便未见得悄无声息，也像是蹑足而行），有个缘由在于一种矛盾心态，它必定伴随着穿越如此广袤多变地域的这种文化辐射过程。处于这项事业接收端的那些人急于维护他们自身的原创性，声称他们的独到贡献，也急于成为他们自己而不是别的什么人，于是他们特别警惕要把他们非常珍重的信仰和制度溯源到异域的各种分析。伊斯兰教一越出它的阿拉伯和肥沃新月的故土，所到之处几乎无不升起这样的问题：在这文明混合体即组成*伊斯兰世界*（*al-ālam al islāmīya*）的一套广备兼赅的信仰、实践、价值和习俗中，何为“伊斯兰的”，何为“阿拉伯的”？区分这样两个向度，一个据称是“宗教的”，另一个据称是“文化的”，这实质上可能是行之乏术的任务，

或者是行之无益的任务。但那并不妨碍从摩洛哥到印尼、从孟加拉到尼日利亚、从土耳其到阿富汗的各族人民不断地、屡次三番地、在获得清晰可靠解答上多事而寡功地试图完成它。

在全部历史进程中，一般性的宗教是特殊地方文化赖以将自身投影于更广大世界的屏幕上的主要机制之一。基督教——尤其是被宗教改革后攫住了它的那种帝国主义的、传布福音的冲动所支配的基督教——把欧洲观念和价值带向新世界，也带向亚非各地。佛教，印度精神(Indicism)的这种可移动形式，把南亚感受性的诸面相徙迁到东南亚、中国甚而日本。但是伊斯兰教在把近东精神气质注入远方环境上尤见奇效，更重要的是，一旦注入，也很见效地维持和强化它们。

对作为伊斯兰之家(Dar al-Islam)神圣中心的麦加和麦地那的专心一志，以及因几个世纪以来的交通改进，朝拜圣地的日趋重要；用阿拉伯文书写的、作为唯一而不可译的教义语言的古典阿拉伯语的保持，以及律法、祷文、诗歌、礼拜用品和沿革的保持；极度文学性的、打破旧习的、反仪式化的修辞倾向；20世纪前半叶的经文至上主义的复兴——所有这些严格主义(虽说不上纯粹主义)的制度和运动，一概有助于阿拉伯文化诸传统及其给人的众多特有感受永葆生机，哪怕是在看似格格不入的环境里：非洲的拘守仪节、南亚的等级制、东南亚的调和主义。 171

我曾说伊斯兰教是专为出口而设计的宗教。①但是它所出口的东西不止是一种教义和世界观。至少部分地，那种教义和世界观从中生发出来的土壤也随之被输出了。伊斯兰教随身携带着它本土的染料，这一点有甚于基督教，后者带着它的可活动的分隔物和可调适

① Geertz, C., *The Religion of Java*, Glencoe, IL: The Free Press, 1960.

的经文；也肯定有甚于佛教，后者无论是就原初中心或固定经文而言都多有欠缺。要成为穆斯林当然不意味着变得阿拉伯化，但它意味着要建立与阿拉伯文化的一种复杂而持久的、感情上非常矛盾的关系。

本人对这个问题的兴趣主要源于我在文化上适成对照——既彼此对照，也同近东社会对照——的两个非阿拉伯伊斯兰社会的长期田野研究。印尼和摩洛哥，乌玛（ummat，伊斯兰共同体）的边境上的离群点，一个是蛮荒的西部，一个是神秘的东方，我在那里对它们研究了至今约有半个世纪了，挑动它们互相质证。[①]就这样一些目的而言，它们配成了有用的、声气相通的一对。它们甚至连力图改变政体也差不多同步。几年前，国王哈桑二世在统治37年后宾天，苏哈托总统（和君王几无二致）在当政33年后垮台，二者相距不过数月，两国随后上台的都是孱弱的、举棋不定的改革派政权，也都深受风起云涌的伊斯兰主义的纷争和叛离以及恶化的内乱之苦。然而在这里，出于简明起见，我将只检视——或不如说是再检视——印尼这个案例。摩洛哥案例某种程度上更令人迷惑，难以把握，虽然表面上看去要简单得多。但是比较性地讨论这两起案例，梳理其异中之同、通中之隔，大概需要另写一部书，所以我将阐述涉及印尼的较为一般的观点，而将或可适用于摩洛哥的延伸讨论留待他日。

## 小生境的形成

伊斯兰教在印尼的历史进程最与众不同的一面在于，它很晚（基本立足是在14世纪以后，最终确立不过是17、18世纪以后）才嵌入一个族群、语言、地理和宗教比其他任何地方（包括印度）都更复杂

172

① 尤请参见Geertz，C.，*Islam Observed*：*Religious Development in Morocco and Indonesia*，New Haven：Yale University Press，1968。

而分化的社会中。这里没有什么“处女地”可供“教化”，像紧凑的、部落林立的摩洛哥多少还有的那样。这是一个辽阔的列岛“国家”(有6 000来座岛屿，沿赤道线向两翼铺开，面积达200万平方公里)，它在经济、政治和文化上已经高度发达，即使很不平衡。

震撼印尼的任何观察者——不管他多么漫不经心，也不管处在印尼史上的哪一时期——的基本事实是它的超常多样性，超常得使(并久已使得)认同界定(“我们是谁？马来人？穆斯林？爪哇人？亚洲人？”)成为核心的、不断演变的关切。几个简单的日期和数字就会让人明白这一点。那里的相当独特的族群，规模较大的有15个，规模较小的则可达500个，他们说的语言多达300种。该国时间长短不一、或局部或全部地被多国殖民过：葡萄牙、西班牙、荷兰、英国和日本，有人会说美国最近也不太正式地殖民了它。在它整个历史进程里，印度、南阿拉伯、尤其是中国的商业势力(著名的“东方贸易”)带来了重要的移民定居点。①

大约自公元5世纪开始，在一千多年时间里，从印度东部传来的印度教—佛教文明(这两种“宗教”那时几乎不可分离)主宰了爪哇、巴厘，还有苏门答腊、加里曼丹和苏拉威西的某些区域，由此建立起一些侵略性的广土众民的农业国家，它们被符号资本、大众仪式、精神等级和“神圣”国王聚集在世界之轴周围。②约从1400年起，这些王国遭到爪哇和苏门答腊(尤其是其北部沿海)的多语

---

① 关于印尼群岛上的亚洲贸易史，参见 van Leur, J.C., *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*, The Hague and Bandung: W.Van Hoeve, 1955。

② 关于这些国家，参见 Schrieke, B.J.O., “Ruler and Realm in Early Java,” in *Indonesian Sociological Studies*, vol.2, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve, 1957;(近期的)例子参见 Geertz, C., *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980。亦见 Pigeaud, Th., *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History*, The Hague and Bandung: M.Nijhoff, 1960—1962。

言、多族群、多种族的强大穆斯林公国的挑战，那些公国是由大型长途国际贸易的荧光散播在那里的，该贸易西起亚丁湾和红海，向东穿过印度洋和马拉巴尔海岸，继续穿过望加锡海峡和爪哇海，东抵太平洋边缘的香料群岛。由于17世纪之后先是葡萄牙人、后是荷兰人缓缓取得统治权，这片国土渐进地、尽管极不均衡地伊斯兰化了，到今天它至少名义上(我们将要看到，这是一种意义重大的资格)有约85%的居民是穆斯林，7%新教徒，3%天主教徒，2%印度教徒，1%佛教徒，以及2%"其他"——主要是地方性的所谓"泛灵论者"或"异教徒"。

对于一种极其世界性、多线并进、偶然天成的文化在当时所称的"东印度群岛"(the East Indies，复数形式用得恰到好处)的形成，可论可议之处甚多：它的分布的不规则，它的各种元素的相对分量，它在其中发生的政治—经济框架(独裁主义的、帝国主义的、极度劳工主义的)等等。但是要点在于，伊斯兰教作为一种宗教和文173化冲力，一种舶来的气质倾向，不得不抗衡一大堆可怕的竞争者，在它——既是晚来的，又大体是赤手空拳的——必须找到自身位置的那场比赛中与之斗争。描述东印度发生的事情的合适词语不是"征服"(尽管暴力多有)，也不是"殖民化"(尽管各处散落着某种外国人——通常是亡命者——居留区)。"小生境的形成"(niche-formation)——在一片拥挤的地形上寻觅空当，再占领之、扩张之——更好地描述了伊斯兰教及伴随着它的近东思想形式在印尼大部从其最初闯入直至今天的推进历程。

在此我不打算详细具体地追溯小生境形成和发展的这个过程，一则因为说来话长一言难尽，再则因为那要牵扯进一连叠的名称、地点、事件和人物，其中有的大概是普遍认得出来的，比如赛莱菲耶(Salifiyyah)、亚齐战争、哈达(Hatta)、马斯友美(Masjumi)等，其

他一些可能就难认了，比如哈姆扎·凡苏里(Hamza Fansuri)、淡目(Demak)、比达里起义(the Paderi Rebellion)和伊斯兰联盟(Sarekat Islam)。我想做的事是勾勒出它的总体轮廓：居间调停的诸制度，它所经历的诸阶段，尤其是伊斯兰教——连同它的阿拉伯气息和氛围，它在远方风物和远方语言中的回音——在现代、独立的印尼的意识形态漩涡里日渐担当的那种角色。因而这是系谱学而不是历史学：是遗产的整理排序，是传统的挑选分类，是认同的传奇。

我将依次从以下方面略谈在我看来是这个故事的虽有交叉重叠却较易辨识的三阶段：(1)小生境的创立，(2)小生境的扩张，(3)小生境的巩固；这不是由事件和人物编成的故事，而是伊斯兰教(同时还有阿拉伯文化的背景噪声)在相外于它的一个混聚的欧亚或亚欧文明里构建地盘的故事。综而观之，它们绘出了通常所谓的“印尼的伊斯兰化”——这个说法有点马虎随意，仿佛一种不变的、无缝的永恒愿景实施了某种意识形态接管——的一幅图景，它迥别于对这个问题的典要论议(出于教义考量的正统叙事)和修正主义说明(出于政治考量的新正统叙事)所描绘的那些图景。我们发现分化日增而不是霸权渐长：不是共同意识的发展，而是深刻分裂、极可能是永久分裂意识的发展。

## 清真寺、市场和学校

从小生境的创立即立足点、滩头堡、根据地或飞地的到手说起，预言书本身而外的主要调停制度是清真寺、市场和学校：用印尼语说来就是 *masjid*，*pasar* 和 *pesantren*。它们合起来组成一个铁三角，同时是宗教的、经济的和社会的，围绕着它们，清晰可辨的穆斯林社群(乌玛)就会在这里那里、此时彼时脱胎成形。 174

商贸和商人与伊斯兰教的传播之间的紧密关联乃至共生关系，时常为人提起，因为所谓“伊斯兰学校”（阿拉伯语 *madrasah*，部分是教派，部分是学校，部分是宗教权威的剧场）的尾随其后总被人挂在嘴边。从位于汉志（至少名义上如此——我承认这个问题存有争议）的商路十字路口的预言书基地，经由 10—11 世纪这个“阿拉伯中世纪”里以福斯塔特、巴士拉、凯鲁万和西吉尔马萨为中心的世界性大商业中心的建立，到 15—16 世纪穿越古吉拉特、马拉巴尔、马六甲和香料群岛的“东方贸易”的荧光，商人、学者与星期五聚礼——一种便携式伊斯兰教的生气勃勃的核心——之间这层关系的持续存在，是明白无误的。就印尼而言，极度世界性的港口诸王国——有时称为“市场国家”，我刚才暗示过——蒸蒸日上扩张势力，阿拉伯人、土耳其人、波斯人、中国人、古吉拉特人、泰米尔人、爪哇人、布吉人、马来人，不久后还有葡萄牙人和荷兰人，一股脑地拥入这里，在价格浮动的市场上贩卖布料、香料、珠宝、奴隶、化妆品和食品：这正好提供了那种近东形式得以镶嵌进去、捍卫自己并伺机扩张的某种流动、分散、高度竞争的远东环境。①

实质上，穆斯林居住区（通称为 *kauman*，是从阿拉伯语 *qawm* 变化而成的马来语，表示“民族”、“人民”、“族裔”）簇拥着清真寺，受巡回的有神赐超凡能力者的指导，它的建立说不上是阿拉伯的侵入和殖民。9 世纪初之前，只有少量阿拉伯商人——主要是来自今天也门南部的哈达拉毛人——顺着亚历山大、亚丁、坎贝和望加锡的海路远涉重洋，虽然之后那么做的人多了起来。*kauman* 如同环绕着它的那个社会一样是多元文化的，里边挤满了波斯人、土耳其

---

① 关于市场国家，参见 Schrieke，B.J.O.，“The Shifts in Political and Economic Power in the Indonesian Archipelago in the Sixteenth and Seventeenth Century Country”（sic），in *Indonesian Sociological Studies*，vol.1， The Hague and Bandung：W.Van Hoeve，1955。

人、印度人以及越来越多的马来人和爪哇人，他们全是穆斯林，即使是品类迥殊的穆斯林，而名唤“市场马来语”的一种商业混杂语成了交流语言，就像阿拉伯语是祈祷语言一般。与其说它隔离于那个社会，毋宁说它是该社会的组成部分：诸社群当中的一个社群。

下一阶段即“小生境扩张”包含两步：先是市场国家里的穆斯林元素的相对重要性提高了，以致原本称为“拉贾”等诸色名号的统治者们，在他们的一般文化的服饰和视野尚未大变、他们的治国之术纹丝不变的情况下，已然开始被称作“苏丹”或此类名号；然后，第二步，也是远为关键的一步，清真寺—市场—学校复合体缓慢迟疑、参差不齐地进入较大岛屿——爪哇、苏门答腊、加里曼丹、苏拉威西——的农村腹地。围绕着“亚洲的地中海”即爪哇海，一种独具特色的商业文化形成了，它灵活多变，讲马来语，至少表面上是穆斯林的，这引发了它与内地公国——庞大、因循、封建、印度化——之间的长期、激烈、很奇怪地难分胜负的斗争，这场斗争因先是葡萄牙人后是荷兰人在沿海商业中心的优势日显而更趋复杂。再一次地，这里不大可能追溯印尼社会和文化由外而内的这种转型的发展之旅：它太错综复杂了，人们对它知之甚少。简单说来，从 16 世纪以迄于 18 世纪，再到 19 世纪，就在印尼群岛被转化为有条理地加以开发、官僚化地加以治理的欧洲殖民地之际，市场国家的 *kaumans* 所特有的那种封装着的伊斯兰教稳扎稳打地钻入了群岛的大部分地区。①

175

## 伊斯兰学校复合体

伊斯兰教在荷兰霸权的羽翼下漫向印尼全境，不管多么意外，

① 关于东印度形成和发展的通史，参见 Vlekke，B.，*Nusantara：A History of the East Indian Archipelago*， Cambridge，MA：Harvard University Press，1943。

它是醉心于垄断居奇和出口贸易、外来强加而自我疏远的一个殖民政府的历史受益者，这是不争的事实，而这个事实在最近的讨论中，在并未主动隐瞒的时候变得有些模糊了。很大程度上，这缘于本身无可厚非的后殖民主义渴望，想把殖民时期描写成侵入者和本地人之间的区分在文化上是清晰的、精神上是绝对的；如果说到二者有联系，那就按照他异和对立说成是隔离、分裂的两个世界，仅存敌对的、不平等的交互作用。实情绝非如此。19 世纪和 20 世纪早期，印尼目睹了有着自身的形式、轮廓和内容的一个亚欧（或者，再一次地，欧亚）社会的构建，这个社会与先于它甚至后于它的社会的主要差别在于具有多样性的构型。正是在那个社会之内，在蔓延开去、不规则却日益互相连通的舒展的"诸印度"（Indies）之内，印尼伊斯兰教找到了它的稳固、可扩展的小生境。

荷兰人将沿赤道线一字铺开的一连串部落和岛屿转变成省份和政府部门的等级结构，随之又陆续裁撤整个群岛上的所有本地国家

176 和政治体，这提供了一种有序、明了的景观，标划出各种地区和文化区域（官定的"民族"），清真寺—市场—学校复合体能够更轻松地穿越它们，游走其间，落地生根。它相继在几乎所有那些人口密集的灌溉水稻种植区域里——此前这种环境里曾兴起过印度农业国家和小邦——把自身树立为伊斯兰忠诚和近东联系的首要传递者：中爪哇和东爪哇、西苏门答腊和东北苏门答腊、东南加里曼丹、南苏拉威西。①

在整个群岛上几乎一成不变地再三复制的标准模式是创立逐渐以 *pesantren*（习经院）为人所知的机构，顾名思义它是为漫游的伊斯兰教学生即 *santri*（桑特里）准备的地方，那些人四处游历求索宗教知

---

① 巴厘过去是、现在依然是这中间的例外，它是"印度教的"。它相对隔绝于这一发展进程的原因很复杂，但该岛靠爪哇海这面缺乏良港肯定有重大影响。

识或觉悟（'*ilm*）。但习经院不止是一个教学机构，还是忙于教义的正式传播的神学院。它们至今仍在这个国家星罗棋布，继续提供印尼伊斯兰文化的大部分制度性下层结构。古往今来，一座典型的习经院包括一小块界划清楚的、通常是乡村的地产，坐落在村庄的边缘或村庄间的旷野上：这是个阿卡狄亚复合体，它有（1）一座清真寺，样式上可能是简朴的、精致的或混搭的；（2）一栋住宅，一般很宽敞，是给宗教领袖（'*alm*，或者 *kiyayi*，或者 *ustād*）住的，多数情况下他是一位 *haji*（哈吉），就是返乡的麦加朝圣客；（3）一两间或一打以上不等的带开放阳台的宿舍，叫做 *pondok*（从阿拉伯语 *funduq* 变来，表示“客栈”、“招待所”、“商队旅舍”），供学生们居住，他们人数从五六个到几百个不等，这段时期里差不多全是男性。经常还有各种工场、田地之类附属于习经院，是作为宗教基金（*waqf*）奉献给它的。

这些学生年幼的不过是七八岁的孩子，年长的则已成年甚至垂老，尽管大多数是青少年或年轻人。他们自己做饭洗衣，种地施工，作为裁缝、补锅匠、化缘者和货郎在周边地区漫游。有的逗留学校一个月，有的则待上好几年。他们可以自由地从一家习经院转到另一家，以便从学于别的老师，获得宗教学问的特定门派的证书（*ijāzah*），虽然他们同原来老师的关系被认为简直是超自然的牢不可破的，会借穆斯林盛大节日（'*ayād*）之机的送礼和拜访来不断巩固。教学在清真寺里进行。很少有学生懂多少阿拉伯语，直到最近皆然，职是之故，教学就包含了老师选读古兰经、圣训选集或各种教法文本，或者在有些情形下，如果苏非教团（沙兹里、卡迪里、纳克什班迪）渗透到那里，也选读教团（*tarīqah*）的灵修指南。老师一边读一边给出本地语的解释和评说，跟着吟诵文本的学生们则把它们记在页边空白处，默识在心，此后老师给他认定已经掌握该文本的 177

那些学生签署与之相符的证书。①

就这样一步步历经三个世纪，靠着半明之人引领盲昧之徒，习经院网络在群岛的整个西部地区建立起来了；在东部地区，加剧的商业入侵几乎处处孳生"太阳系"似的周期性市场，通过追随和构建这种市场的地方网络，习经院也有较为零星的散布。个体习经院在规模和影响上相差很大，它们随其宗教领袖的名望和时运(总是不太稳当)而盛衰兴亡。但是随着朝圣者的人数、有财力成为朝圣者的富裕商人和地主的人数越变越大，特别是在19世纪初叶荷兰人保障了海上航道安全之后［许尔赫洛涅报告说，19世纪80年代有几百个"爪哇人"(Javans)在麦加研修，是那里最大的外国代表团，他们常常一待就是数年］，习经院的数量、桑特里的数量也增多了，到今天估计有4万所这样的学校，也许有800万左右这样的学生。②起初不过是多元文化的市场国家里的穆斯林居住区类型的小生境，以贸易、门徒身份和有限的读写能力为后盾，传遍了多元文化的整个群岛。现如今，在列岛各地，"桑特里"已成为对恪守教规的穆斯林的通称，他们是严格的伊斯兰教信徒，有别于吊儿郎当、有名无实、或者如流行习语所说的"统计上的"信徒。

然而无论这张网撒得多开，它一如既往地是五色斑斓的更广大印尼社会内的一个小生境，无论它体量多大，内部发展多好。同样是到19世纪80年代，当麦加联系增强了、时兴了从而使得教士精

---

① 关于印尼习经院复合体的概况，参见 Abaza，M.，"Madrasah"，in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*，New York and Oxford：Oxford University Press，1995。关于一些具体实例，参见 Geertz，C.，*The Religion of Java*. 习经院教学尽管主要是口头的，却也不尽然；用阿拉伯字母书写马来语和爪哇语评注(至少有些学生能读懂)这种书面传统逐步形成了。参见 van Bruinessen，M.，*Kitab Kuning*：*Pesantren dan Tarekat*，Bandung，1995。

② Hurgronje，C.Snouck，*Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*，Leiden：Brill，1931. 习经院当前数量的估计值引自 Abaza，"Madrasah"。

英阶层世界化了的时候，几乎每一种主要宗教（或宗教—文化）传统都可以在列岛某地找到。荷兰势力本身非常世俗化，却促进了基督教——首先是新教，但过了一段时间后罗马天主教亦然——加入这一混合体。重要的基督教巢窠建在苏门答腊中东部（德国路德派活跃于此）、西里伯斯北部（荷兰加尔文派活跃于此），而尼德兰盛产的各色相互竞争的小教派则安顿在殖民政府宣布对传教活动开放的小巽他群岛、摩鹿加群岛和新几内亚的某个地方。像伊斯兰教那样，印尼的基督教大概是标出边界的道德共同体，有的规模可观。但不同于伊斯兰教的是，这些共同体是分离的、间断的，商业上、组织上、文化上都不相往来。

此外，荷兰统治下还有华人少数族群，也是人多势众，相当兴盛，他们被隔离开来，主要住在城镇，生活在被方言分割的华族世界里。还有全系列的虽小而结构常很精巧的马来—波利尼西亚部落传统，和内地未被同化到更大统一体中去的自主独立传统。极其重要的是，还有大量无组织的名义上或“统计上的”穆斯林，我猜不下穆斯林总数的一半，尽管这只能是猜测；他们观点折衷，信仰松懈，实践上搞调和，他们与习经院传统及其流露的阿拉伯气息的关系，往好里说是紧张、猜疑，往坏里说是紧张、敌对。到20世纪初肇，这些跨地区的集体认同，被加以对比性描述的宗教和文化的精神家族（*familles d'esprit*），业已各就各位了，它们将在虚幻的、最终证明是脆弱的民族主义均一性里彼此对峙。 178

## 民族主义、改革主义和认同问题

在此追溯印尼聚合体（assemblage）……或拼贴画（collage）……或杂货堆（miscellany）……的其他成分的发展，抑或描述它们带有某种

特异性的个体力量和内容，都不太行得通。我在别处仅就爪哇尝试过这种做法，分辨出三类成分：(1)农民的混融的民间传统(通常称为 *abangan*，阿邦甘，或称红派)；(2)前边一直在讨论的阿拉伯—印尼(或印度—阿拉伯)的桑特里传统(或称白派)；(3)一种更自觉其印度特性的、半神智学的照明学派传统，有时称之为爪哇主义的(Javanist)，有时又以受过荷兰教育的本地公务员之名，称之为“普里亚伊的”(priyayi)，这个阶层及其后继者是它的主要拥护者。①另外有人在其他地方以相似或起码相当的划分，试行过相似的事情。但是分类整理和列举说明的大多数工作，亦即辨识出在我看来属于印尼所展示出来的不管什么凝聚力——理所当然地总是超不出局部范围，也总是少不了紧张关系——的基本要素的亚国家却超地方的认同架构，依旧有待完成，我无意否认在这些问题上大有争论空间。不过有一点是清楚的，无论这样一些架构如何界定和特征化，是在此地抑或彼地，也不论它们的总清单最后是什么样子，它们都卷入了越来越直接而深刻的冲突中，一个架构与邻近架构的冲突，与民族主义的兴起冲突，特别是与虚弱、拼凑出来的共和国的建立冲突，这个共和国徒有统一之名，是二战结束后的20世纪40年代的对抗和叛乱猝然强致之。

民族斗争在20世纪一二十年代已经认真开动起来，当然很早之前就有预兆和先声——抗议、农民起义、千禧年热狂等；就宗教而言，民族斗争的全部历史谈不上是企图把认同架构、精神家族、文化定位等等泾渭分明地彼此分离，把它们分类归入固定的、围起来的隔间里。它们太过混杂，形态多变，相互交织太紧，做不到那一点。这部历史代表的是这样一种努力：要么按照它们动态的相对

179

① Geertz, C., *Religion of Java*. 亦见 Geertz, C., *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965。

力量和彼此矛盾的需求，建立某种同样动态的均衡；要么更激进点，事实证明也是灾难性地，树立起它们中间的某一个对其余全体的清晰确定的优势地位。民族主义让“我们是谁”的问题强烈地、无可避免地、也必然政治性地凸显出来，从而搅乱、最终摧毁了外在而武断的、本质上是种族性的权利、权力和机会分配，东印度就是依据那样的分配运转的。如果要有一个印度尼西亚民族，唯一的印度尼西亚民族，就像街垒上的标语所说的“一个国家，一种语言，一个民族”，那么从此前三个世纪加速进行的变迁和分化中承传下来的宗教—文化多元主义，就不得不受到质证。它的条款不得不重置，边界不得不重定，权重不得不重调。但那想想容易，做起来难。①

这项任务也没有因为下述事实变得稍稍轻松点儿：正当民族主义（世俗的，平等主义的，目标和机构上都极端统一的）在群岛上扎下根来的时候，宗教改革主义在说阿拉伯语的近东同样锐意纵横，很快这一新事态通过惯常的联系（哈吉，在爱资哈尔的学习，日益重要的宗教报刊，等等）对印尼的桑特里共同体产生了突如其来的猛烈影响。19、20世纪之交那场所谓赛莱菲耶运动里的哲马鲁丁·阿富汗尼（Jamal al-Din al-Afghani）、穆罕默德·阿布笃（Muhammad Abduh）、拉希德·里达（Rashid Rida）等人的著作和学说，将一种无处不在的深刻紧张——有时升为公开冲突——导入桑特里伊斯兰教；那是一场头巾气重的、某种程度上自相矛盾的运动，用伊拉·拉皮杜斯的话说，它“把改革主义原则——回归古兰经和先知语录，宗教事务上的独立判断权，放弃对过时传统的令人压抑的株守，反对迷信的苏非派实践——与对欧洲的政治—文化压力的现代

① 关于印尼民族主义的历史，参见 Kahin，G.，*Nationalism and Revolution in Indonesia*， Ithaca：Cornell University Press，1952。

主义回应结合起来了”。[①]别的地方我曾在“经文主义”(scripturalism)——相比于平常那些替代用词如基要主义、改革主义、现代主义等，我还是更喜欢它——的题目下相当详细地描述过这一新事态，不但是就印尼而论，也就摩洛哥而论，它在后者至少同样意义重大、破坏传统，所以此处不再赘述。[②]简而言之，经文主义的涌激是源于中东的新事物，它奔流于民族主义骚动兴起、城市化愈演愈烈和荷兰控制力稳步衰歇之侧，与之有着错综复杂的关系，它像分裂阿拉伯中心地带的乌玛那样，将印尼的乌玛分化成改革主义阵营和传统主义阵营，或许说得更准确点，是一体主义(integralist)阵营和多元主义(pluralist)阵营。

180

把一段未必真可简化的历史简化了说(又一次！)：随着城市化增进，同欧洲人和欧洲思想的联系加强，商业生活也日益迁往城镇，于是共同体的一部分人随之迁去建立经文主义势力圈——新的小生境里的新阿拉伯主义。对于断然属于穆斯林的事物的这种重申和再制度化的组织载体，是一家庞大的、很快变成全国性的社会福利组织，名叫穆罕默德协会(Muhammadiyah)。1912 年它在前印度教国首都日惹由城市商人、毛拉和清真寺官员们创建起来，到 20 世纪末号称拥有超过 2 500 万成员，设有诊所、孤儿院、青年组织、妇女组织、救助站，最要紧的是分年级的、专业化授课的西式学校，它提供世俗科目上的系统的、印尼语的教学，双管齐下的还有不太迷信的伊斯兰科目上的同样相当系统化的讲授。[③]为了回应它，也

① Lapidus, I., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.568.

② Geertz, C., *Islam Observed*.

③ 关于穆罕默德协会，参见 Peacock, J., *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley: University of California Press, 1978; Noer, D., *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900—1942*, Singapore and New York: Oxford University Press, 1973。

回应民族主义运动本身的势力高涨，东、中爪哇乡村地区的许多伊斯兰学校的乌理玛(其名声尤著者包括近年的、也是近期卸任的该国总统的祖父)创设了一个反组织，叫做“伊斯兰教士联合会”(Nahdlatul Ulama)。它致力于保护和拓展习经院的生活方式，尊崇于斯为盛的那种传统主义的、而今已十分印尼化的伊斯兰虔诚的观念，它也突飞猛进，成员数高达3 000万有奇，据说是世界上最大的穆斯林组织。①

接下来的几十年，20世纪40年代、50年代、60年代——日据时代，革命时代，苏加诺—哈达的平衡候选人名单的共和国时代，激情燃烧的、受信念驱策的国民政党的形成时代，激起这些政党对杀、作为激进的“成王败寇”式备择方案的第一次普选时代，当这些选举仅仅加重了敌意时的多党议会时代，企图靠修辞和信条一举铲除议会的“受指导”也就是“受摆布”的“民主”时代，铲除不成则杀死或流放10万(50万？ 75万？)人民从而堕入的民众屠杀时代，苏哈托独裁统治从瓦砾中兴起、靠加紧军事管制暂得镇住局面的时代——常常记载详尽，多数情况下文献足征，而桑特里社群在这整个阶段的起起落落亦复如此。简而言之，早期的后殖民岁月既目睹了这个聚合体的所有组成部分的卤莽灭裂的政治化和意识形态化，也目睹了要把它们涵摄入某种更大的统一秩序中去的一系列血腥而壮观的失败尝试。[冷战将共产主义投入这团混乱中，从而使这 181 幅图景进一步复杂化了；另一方面，起源于腹地的又一场动荡，跟瓦哈比主义和穆斯林兄弟会(赛义德·库特布，哈桑·班纳，哈桑·图拉比，等等)相关联的带有极权主义性质的伊斯兰主义在地方场景的露头，也使形势更趋复杂了。] 到1998年，苏哈托的操纵性折中

① 关于伊斯兰教士联合会，参见Hefner，R.，*Civil Islam：Muslims and Democratization in Indonesia*， Princeton：Princeton University Press，2000。

手段(manipulative eclecticism)——这里让你腐败一点，那里镇压你一下，笑容满面，和蔼可亲——也该计穷力诎了，当他垮台之时，该国的那种恒久性、延续的完整性，似乎风雨飘摇了；“我们是谁”的问题近乎无以作答。

## 经久的多元主义？

一个人类学家，对一个特殊国家研究了半个世纪，它的事功在于做个奋发图强的国家，他的事功则在做个不甘人下的学者，两者是一对共轭马，而人类学家的日子过得有些尴尬。他不得不频频修正对其“研究对象/客体”的感知，后者原本怎么也不算个“客体”，而是身陷骚动不安的周围世界的一大群同样骚动不安的主体。但他同时也不得不维持一种幻象，即那一客体非常稳定、透明，足以让人对它说些概括性、明白易晓的话，不全局限于当下的直观性的某些话。公然改变看法是十分令人难堪的，特别是如果那些看法曾铿锵有力地表述过。在毁灭、激变和各种祸事接踵而来之后，重申那些看法，不雕琢不改变，那更是令人难堪。但这是印尼的长期观察者们——我们全想成为缪尔达尔或克雷夫科尔，托克维尔或布赖斯(Viscount James Bryce)，急于总结他族人民的生活和前途——如今发现我们自己掉进去的困境。

变革、毁灭、激变和祸事，在 1998 年的所谓“亚洲危机”(GDP 下降 16%，2 000 万人失业)和多党制的选举政府紧张地重新开张之后，此时此刻尤为引人注目；而眼下的学术风气，不但人类学专业的、还有全部人文科学的学术风气，把我们领向对它的强烈、有时近乎排他的关切。我们跟新闻记者一样，仿佛钟情于这样的想法：我们要负责书写历史的初稿，或者负责以今天的降雨量为据编造对

明日天气的可信分析。这些本身是合理的举动（尽管我们遭遇的降雨多了点），几乎不可避免，偶尔不无用处。然而同时，印尼不仅作为一种文化、一个殖民地，还作为一个自主的国家和自命的民族活跃已久，我们足可开始就这个“客体”可能具有的某些不变特性试探性地提些观点，起码绘出一幅草图，把“客体”这种隐喻改变成 182 我觉得更惬意、也更合乎我们阿拉伯专家的关怀的某种东西，比如地毯上的图案之类。

我想我看见、瞥见或想象的那幅图案，我在这里气喘吁吁地一直尽力草绘的图案，是有着根本多样性的一幅图案——数以百计的地形景观、语言、民族、政权、信仰、经济、生活方式和在世存在方式，而且随着时间流逝、现代性出现（至少试验性地），它只会变得更多样、更势所必然。我意识到这样一种观念违迕那些高度一体主义的印尼观（民族主义的和宗派主义的、文化的和宗教的、政治的和心理的），迄今为止，无论印尼国内国外，它们已逐渐成为流俗公论。这个国家——我想它真真切切是个国家（country）：热爱和竞夺的一片有界土地，一个生息之地，一个家园，一个故乡（*heimat*），一个原乡（*patria*），一个记忆和向往的地点——建立在差异的基础之上，在宽容差异之上。隐瞒或否认那个事实的一切努力，如极端民族主义、极端伊斯兰主义、极左派、最近的极端发展主义、兴许以后会有的极端地方主义等，都是而且始终如一的是不切实际的想法，长期短期看来都是后患无穷。

我这里和平常力图把印尼伊斯兰教描述成的，正是差异群里的一个差异，殊相堆里的一个殊相。视之为将“阿拉伯文化”（的某些方面）织入早已密布着外来形状和图案的一张地毯上的过程，当然不是看待它的仅有方式。确实对有些人而言，特别是近来恰逢试图创建一种社会神学的某种新经院主义（有时谓之“实体主义”）修正

论盛行于受过西方教育的有些桑特里和急于施以援手的有些外国学者当中，这种看待事物的方式如果不被视为彻底反伊斯兰教的话，也被视为抹煞了20世纪60年代中期和70年代初期以来“真诚的”穆斯林承诺在印尼生活中的日益突显，抹煞了它朝着政治、社会和精神领导权的平稳进步。也许是吧。但我不相信这样的进步正在进行，或者假如它真在进行，我也不相信它就是进步。在如此这般的基础上，在宗教整一体和随之而来的文化整一体终于触手可及、“印尼的伊斯兰化”终于近在咫尺的基础上推行的任何尝试，其结局不会好过想把一种固定性格强加给这个国家的其他一切努力。它没有这样一种性格，也不需要这样的性格，而且至少依鄙人之见，它不打算获得这种性格，起码近期不会，也许永远不会。它不只是地方性的、偶然性的、暂时性的多元主义的。它是遍在、本质、恒久地多元主义的，这么说犯了哲学谬误却忠于政治实相。

183 果真如此的话，那么基于过去对未来的思索，考虑到事情此前是怎么迁变的、如今看上去立于何处而对它们今后走向何方的思索，就发生了出人意表的转折。任何人读读报纸甚至浏览下标题(**印尼瓦解了吗？……印尼的巴尔干化可能远非假设……一国还是多国？**)就会知道，当前印尼场景的惊人一面在于加速蔓延的裂变和分离主义，汹涌的微暴力和小战争。亚齐、安汶、西加里曼丹、伊里安、摩鹿加。固然这些不全是宗教激发起来的，但无一摆脱了前述小生境建造史的回音和反响。既然高压统治模式(殖民地的、蛊惑民心的、军事的)至少目前已因行不通和雪上加霜而被撇开，凝聚一个社会并设立一个政权来治理它的这种小生境/精神家族/聚合体方式，也许正接近某种考验时刻：如此构想的一个民族能够久存吗？它算得上一个民族吗？它需要成为一个民族吗？唯有——如同失明的预言家们(加沙的盲人)当他们决定摆脱他们知道如何发起却不

知如何收场的布道时常说的——时间会证明一切。然而清楚的是(哪怕是对预言家们),印尼历史与印尼史之内的伊斯兰教史和阿拉伯记载的当下时刻,是特具决定性的时刻,远不止直接后果和短期方向取决于它。

当然从前也有过这样的时刻。1830年就是其一,那时殖民主义僵化了。1945年是其二,那时革命肇端。但是,在决定如此杂糅、错乱和复合的一个行动者(它有时被比作无头的蜈蚣,或患了脚气的大象)在单元国家、分层的大国集团和霸权野心组成的现代世界上的那种生存力上,无一比当前更关键。

清楚的是(只要有什么东西还是清楚的),在这个初生世纪的余下岁月里,我们的共同未来(它的共同性与日俱增)的有些形态将率先表现在印尼和别的蜈蚣、大象式国家身上——尼日利亚、南非、南亚次大陆、巴西。发现一种政治、社会和文化的形式,在那之内一个如此内在多样的国家能够运转和维持一种可行的认同,这不会很快也不会轻松,不会一马平川也不会免于暴力和其他混乱之苦。欧洲的有主权、边界密实的民族国家的演变和移植,用去了不太平的三百年(如果从威斯特伐利亚算起,到意大利复兴运动时期为止的话)[①],这项成就还紧跟着两次世界大战。如果要找到那种民族国家的接替者,它更适应一个流动、无中心、纠杂淆乱、临时凑合的 184 世界(我曾在其他地方称之为“破碎的世界”)的种种现实,那么建构这样的接替者简直不会更快、更轻易或更少纷扰。[②]

不管未来数年、数十年里有什么新类型的新兴事物从印尼冒出

---

① 原文如此。威斯特伐利亚和约签订于1648年,意大利复兴运动发生于19世纪中叶,二者相距只有200年。——译注

② Geertz, C., "The World in Pieces," in *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press, 2000.(参见拙译格尔茨:《烛幽之光》第11章,上海人民出版社2013年版。——译注)

来(我相信会有的，妍媸且不论)，几乎可以肯定的是，桑特里传统以及伴随着它的阿拉伯文化的远距离回响，将深深地卷入其中。伊斯兰教士联合会创始人的那位性情多变的孙子阿卜杜勒拉赫曼·瓦希德登上了共和国总统之位，虽然最后好景不长，这也将该会那种传统(他出生和成长于祖、父的东爪哇习经院里，又在开罗和巴格达求学)首次置于印尼政治生活的中心位置。①它在那里是否坚持得住，能坚持多久，都有待观察，因为它四面受敌，宗教的、世俗的敌人都有。但是它的力量，各种形式、各种取向的桑特里传统的力量，必定会深刻牵连着浮现出来的无论什么：民族主义反应，民族的解体，或是(我们敢希望吗？)一种新型架构，一种洗心革面。

就阿拉伯文化而言，很可能它的性质、权力、发展潜力和局限将在它所徙居的远方飞地、主要在伊斯兰教各窗扉上展露无遗，一如它展露在阿拉伯半岛、埃及和肥沃新月那样。文化研究也需要分散开去，放宽眼界，抛开起源、总体性和纯洁意志。转弯抹角地察看事物的边缘——那里它们和别的事物聚在一起——能够告诉你关于它们的很多东西，常常不亚于直接地、聚精会神地、直勾勾地察看它们。

---

① 对他攀上总统高位的简短叙述，参见 Geertz, C.,“Indonesia: Starting Over”, *New York Review of Books*, May 11, 2000。(参见本书第二部分“印度尼西亚：从头再来”。——译注)

# 2002
# 一门多变的专业①

## 引　　言

185

看来我已走到我的生命和职业生涯的那一点上，此时人们最想听我讲的，不是什么新事实或新思想，而是我怎样走到生命和职业生涯的这一点的。这令人略感沮丧，不仅因为其中死亡象征的弦外之音（当你75岁的时候，一切都含着死亡象征的弦外之音），也因为花费了成年时期的全部心血试图在社会科学里涤故更新之后，而今我被要求想一想遗留下来些什么——为什么我觉得我的研究取向可以毛遂自荐，若是那一取向要苟延残存，接下来必做之事大概有哪些。结果过去几年里，我至少有两次下工夫条理分明地描述我作为职业人类学家的一般生活轨迹，本文将是第三次，我相信也是最后一次。摆出说教面孔谈论自己和自身经验——"照着做去"——一之谓甚，其可再乎。回收利用，那就魅力尽失了。

这些辩解性回顾文章的第一篇最初是在1990年的哈佛—耶路撒冷讲座上发表的，后来成为我的《追寻事实》（1995）一书里题为

① 最初发表时题为《一门多变的专业：有趣时代的人类学生活》（"An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times,"），*Annual Review of Anthropology*，31，2002，pp.1—19。——原编者注

“学科”的那一章。那里我主要专注于研究和学术事项，尤其是我在印尼和摩洛哥的长期田野工作——课题引出结果再引出其他课题再引出其他结果的一段历程。第二篇最初是在1999年美国学术团体协会的“学术人生”讲座上发表的，后来成为我最新的书《烛幽之光》(2000)的第一章，题为“转向和机遇”。那里我对我的生活和职业生涯做了更个人性、半反省式的叙述，有几分像社会—思想自传和自述。这次——这最后一次——我想干点儿别的事：就是追186溯人类学这个研究领域在过去半个多世纪(1950—2002)的发展，我也曾躬逢其盛的；也追溯那一发展同当代历史的一般运动之间的关系。尽管这也势必造成“我经历的事和我做过的事”那一类记叙，但多数情况下我不琐琐于我的工作或角色形象。我关心的是我周围(包括我托身其中——不论多么松散，有时多么不自在——的这个专业，和这个专业托身其中——不论多么边缘，多么不安定——的我们乐于称呼的“广阔世界”)发生的事情。那个世界一直和我们如影随形：人类学里几乎没什么真正自主的东西；相反的权利要求，不管怎样穿上借来的“科学”外衣，都是自利的托辞。我们跟其他一切人一样，是我们时代的产物、我们然诺的遗物。

诚然，这对一篇短文来说是有点大而无当，我不得不飞快扫过有些极大的问题，忽略细节，忍住不谈细微差别和限制条件。但是我的本意不是呈现严谨的历史、赅备的提要或系统的分析，而是

1. 根据20世纪下半叶我曾亲历的人类学和社会—思想，勾勒一般性的和就人类学自身而论的阶段(phase)、时期(period)、时代(era)、世代(generation)等的演替；

2. 探寻(多半是欧美的)总体上的文化、政治、社会和智识生活与人类学之间的相互作用，后者是特殊的、专门化的一种专业、一种行业、一种手艺。

这样粗枝大叶、浮光掠影、立足于此以观八方(the-view-from-here)的草绘，是否能对我们领域的事情今昔在如何前进产生洞识，尚需留观后效。但既缺少预卜未来的水晶球，我知道别无他法。

就阶段、时期、时代之类而言，为方便起见我将划分出四期，它们都不是内在同质的，也不是界限昭然的，而是可以充作蹒跚、淆然、枝蔓的历史的有用地标。第一期大致在1946—1960年间(所有日期均可变动)，是二战后的气吞山河时期，那时高涨的乐观主义和冲天抱负、以改良社会为职志的意识笼罩着社会科学。第二期大约从1960年到20世纪70年代中期，一方面被满天下的冷战的分裂所支配，另一方面被第三世界主义(Third-Worldism)的浪漫和失意所支配。从1975年左右到(为了纪念柏林墙的倒塌，请容我们说)1989年，先是社会和文化分析的新(或起码是新款的)取径孳生，出现了林林总总的理论和方法的“转向”(turns, *kehre*, *tournures d'esprit*)，然后继踵而来的是极端批判的、弥散的“后学”运动的兴起，诱发它的是人类学内和一般西方文化里日渐增强的不确定性、自我怀疑和自我审视。最后，从20世纪90年代至今，兴趣开始转到族群冲突、暴力、世界失序、全球化、跨国主义、人权等等，尽管那将走向哪里绝不明了，尤其是9·11之后。再说一遍，这些既不是唯一可行的分期，甚至也不是最佳的分期。它们不过是我的脑海里对世界之道、对世界之道中的人类学之道的一些反思，有些散漫无归。

187

## 战后的元气淋漓

二战期间，美国的人类学家像美国社会学家、历史学家、心理学家和政治学家一样，几无例外地被拖入政府服务。战事结束后，

在三四年的不长时间里(至少美国如此),他们又几无例外地立即重返学术界,这时他们的自我观和专业观已然大变。一度无名、孤立甚至隐遁、独狼式的这门学科,过去主要关注部落民族志、种族和语言分类、文化演变和史前时代,在十年时间里转变成了现代的、有政策意识的、公司式社会科学的楷模。人类学家们具有在知识背景多样化的大团体里的丰富工作阅历(主要与宣传、心理战和情报活动有关),那些团体是以问题为中心,把一大群专家匆匆拼凑在一起,而此前他们多数人相互间知之不多,也很少打交道;所以人类学家是怀揣着不同寻常的实验心态回归大学的。多学科(或科际、交叉学科)工作、团队项目、对当代世界紧迫问题的挂怀,与胆魄、创造力和事情终于着实步入正轨的感觉结合在一起——有那种感觉主要是因为突然间可以获得政府的、新型大基金会的巨额物力支持。那是个令人亢奋的时代。

我遭遇这一切是在它大概最荟萃英华、无孔不入、狂放不羁的时地:20世纪50年代的哈佛。一大群人和人物聚集在那里,也在近邻的麻省理工学院,展开全方位的研究计划。这里有社会关系系,由系统化的社会学家帕森斯担任系主任,相当广泛地受到他的广为流传的“一般社会行动理论”的激发,将社会学、人类学、临床心理学和社会心理学融合成至少从术语上看是统和的整体。这里有俄国研究中心,由文化人类学家克莱德·克拉克洪领衔;有心理诊所,由精神分析学家亨利·默里领衔;有社会关系实验室,由社会统计学家塞缪尔·斯托弗领衔。从耶鲁转来的约翰·怀廷和比阿特丽斯·怀廷,召集了一帮人马,开始利用刚建立的“人类关系区域档案”进行社会化的比较相关研究。麻省理工学院则有国际研究中心,它致力于激励亚非的新兴国家和东欧拉美的困蹙之国的现代化、民主化和经济起飞。在社会科学(或行为科学,当要求它们趋

188

于统一的压力增大时，它们很快开始被人这么称呼）里，怎么说都还只闻其声的几乎一切东西，从群体动力学、学习理论和实验心理学到结构语言学、态度测量、内容分析和控制论，都有这个那个研究所、这个那个中心、这个那个项目、这个那个首倡者为其代言。唯马克思主义缺席了，而那是许多学者乐于提供的。

我想成为人类学家，却从未上过一门人类学课程，头脑里也没什么特别的目标，只想让自己有办法找个工作；对我来说，这荟集的高谈阔论的权威里最不得不屈服的人是克拉克洪。他这人心高气傲，焦灼难安，兴趣广泛，有一颗永不知足的心，对职业激情洋溢，带着几分宗派意识，曾作为罗德学者在牛津攻读古典学。自他十几岁因健康原因被送往美国西南部以来，他就研究那里的纳瓦霍人和其他人民；他深谙奔走于权力走廊之道，无论是在华盛顿（在那里他曾就任战争部长顾问，指导过作战新闻处的士气调查），还是在成就更为斐然（考虑到他在衣阿华出身寒微）的哈佛。《人类之镜》（1949）——当时写得最好、阅读最广的说明"人类学何为"的作品——的作者，美国人类学会前主席，凶猛的好辩之徒，常胜将军，筹款的大师：克拉克洪真是炙手可热的人物。

在克拉克洪那时候要么指导、规划要不然策励的各种集体事业（回想一下，我数出来至少八项，实际可能更多）中，我本人先后涉足三项，总的说来它们不但开启了我的职业生涯，还确定了它的方向。

第一项，也是最小的一项，是克拉克洪与克虏伯合作筹备的文化定义简编，后者那时年近八旬，在超然物外的退休生活里终结他辉煌的职业生涯。我得到其他高年级研究生的帮助，被给予他们收集的东西和他们以评注方式写的东西，要求加以评论，提出建议。我提了些多属阐发性的建言，其中少量被听取了；但这一经历带给

189

我的最攸关命运的后果是，我粗通了某种特殊形态人类学的思考方式，那时相当笨拙地称之为模式理论或形貌论(configurationalism)。这种教规出自二战之前和之中耶鲁的比较语言学家爱德华·萨丕尔和哥伦比亚的文化整体论者鲁思·本尼迪克特的研究工作，在它那里，被视为问题核心的是要素的相互关系，即它们所形成的格式塔，而不是它们特殊的、原子式的特征——先前的传播和文化区域研究是这么认为的。音素、惯例、角色、态度、习惯、性格、观念、习俗等，如标语所说，是“图案中的点”，我们追求的是系统，是形式、结构、形状、语境——意义的社会几何学。

盛行于人类学的这一研究取径那时节多有表现。也许最耀眼、最有影响——虽然最终并不长命——的是所谓文化与人格运动，克拉克洪、默里和社会关系系的资浅成员戴维·施耐德为它合编了一本差不多是最可信赖的读本。它深受精神分析思想和投射测验方法的影响，想要把个体心理发展过程与不同社会的文化制度联系起来。哥伦比亚的埃布拉姆·卡尔迪纳和拉尔夫·林顿，先在柏克利后在哈佛的杜宝娅(Cora Dubois)，也是先在柏克利后在哈佛的埃里克·埃里克森，和从事纳瓦霍研究的克拉克洪本人，兴许是该运动最出类拔萃的人物，玛格丽特·米德是它的准备冲锋陷阵的秉直司令官；但它传布甚广。与文化和人格密切相联的有所谓民族性格或远距离文化研究，比如本尼迪克特对日本的研究、米德的研究、罗达·梅特罗(Rhoda Métraux)和杰弗里·格雷尔(Geoffrey Gorer)对欧洲和美国的研究，当然还有俄国研究中心的那些研究，那里的社会学家、心理学家、政治学家和人类学家分析了共产主义的作品和流亡者的生活史，试图从中拼装出“新苏联人”的集体肖像。

在我看来，这一切当中有几分机械的、托儿所里定命运的性质，而且它的解释志向弛深骛远，限制了我对它的兴趣。所以我转

而移心于克拉克洪的另一项大型、长期、多学科、多研究者、系统性的文化解释事业，即所谓价值观比较研究，或称拉马(Ramah)计划，后改称里姆洛克(Rimrock)计划。这个项目做得有条不紊，资金充裕，致力于描述新墨西哥州西北部的地理上邻近但文化上分离的五个小共同体——纳瓦霍人、祖尼人、西班牙裔美国人、摩门教徒和盎格鲁人(或得克萨斯人)——的价值系统(世界观、心态、道德风尚)。在最后拖了20年左右的时期里，来自五花八门的杂交专业的数十名研究人员——道德哲学家、区域历史学家、农村社会学家、美洲印第安专家、儿童心理学家——被分派到这些地点的某一处，描述那里正过着的那种生活的某一侧面。他们的田野笔记有成千上万页，接下来被打印在卡片上，照“人类关系区域档案”的规矩，存档于皮博迪人类学博物馆，可以供人查阅共用，然后一长串专题研究、最终是合集就可能写成了。至于我，我没去西南，只是就克拉克洪设定的一个主题在档案堆里(那时已很庞杂)干了几个月活——看那五个群体，对它们作为有点封闭的乡村小共同体的共同生存条件向它们全体提出的三个问题，即干旱、死亡和酒精，所给出的差别性回应。在干旱面前摩门教徒的技术理性主义，祖尼人的祈雨舞，西班牙裔美国人的显著的宿命论；在死亡面前纳瓦霍人的鬼魂恐惧，摩门教徒的末世论方案，盎格鲁人的逃避悲痛；在酒精面前祖尼人的节制，摩门教徒的极端拘谨，纳瓦霍人的狂饮无度——所有这些都要相当图式化地勾画出来，相当推测性地归因于他们有分歧的价值系统。但是不论我提交的报告有多少局限性(再说作为初期成果它也不是糟糕透顶)，这种经验终将证明是我要倾我余生去从事的那种田野研究——比较性的、协作性的，探讨意义(meaning)和现实价值(significance)问题——的某种预演，也是沉浸到时代的运动中的人类学向下一阶段或时期的过渡：现代化、民族

190

构建和包举宇内的冷战的年代。

## 现代化和冷战

麻省理工学院的国际研究中心，前边我提到过它，是战后在坎布里奇涌现出来的社会科学控股公司集群的一部分，它创立于1952年，集情报收集和政策规划组织于一身，致力于既向飞速扩张的美国援外计划、也向表面上正受其援助的那些政府——亚非拉的“发展中”、“不发达”或者(对不那么乐观的人来说)“落后”国家——提供政治、经济建议。在那时还不大习惯任何类型的社会研究的一所工程学院里，该中心显得是个异类，起初几乎只有一个秘书、一套办公室、一块招牌、一大笔钱和一张全国性工作议程表。仅191仅是为了让它运转起来，克拉克洪——依旧行事诡秘，再次不知怎地卷进了它的组建中——提议，应当在哈佛社会科学院系的博士候选人中组成一个团队，由它资助派往印尼，与该国欧式新大学的学者们合作开展田野研究。五位人类学家(包括我本人和我的前妻希尔德雷德，她也是社会关系系的学生)、一位社会学家(他是个中国史专家)、一位社会心理学家和一位临床心理学家，强化学习了一年的印尼语，就被送去东爪哇的稻田里(他们没有悉数抵达那里，不过这是后话了)待上两年，一起开展齐头并进、相互关联、(希望是)累积性的各项研究：更新的、集中的、投射到海外的拉马计划模型。

这项事业(它本身渐渐被叫做莫佐克托计划)的起起伏伏，它在多大程度上完成了预定目标，都在别处讲过了。就眼下这种“时代在前进”式的故事而言，它的重要性在于，它是人类学家或人类学家团队做出的即便不是最早也是最早之一的努力，要调整他们自己

和他们那部落加岛屿式学科，以适应有着书写的历史、建制的政府和复合的文化的大型社会——民族、国家、文明——的研究，这种努力很快变得波澜壮阔。随后几年间，这样聚焦于国家的研究计划数量倍增(当然，就像因了去殖民化，国家数量倍增一样)，为了支撑它们，一种唤作“区域研究”的超级学科开始形成，它博采众长，综观全局，倾向改良，有政策意识。

当莫佐克托团队动身前往东南亚时，如我提到过的，国际研究中心还没有真正作为持续经营的企业而存在，因此它与我们在那里做的工作——实质上是历史学和民族志的，是改头换面的社区研究——顶多具有名义上的关系。然而，三年之后，当我们重回坎布里奇时，它已变成一个庞大的官僚化组织，有几十个专业化的研究人员，他们多是经济学家、人口学家、农学家或政治学家，从事着这样那样的发展规划，抑或充当特定政府(包括印尼政府)的国内政策顾问。我们团队的工作，无论是在中心职员还是在我们自己看来，似乎都有违中心使命，不符它的“应用性”侧重点，太关心被照章办事的那种人视为地方性事务的东西。我们默转潜移去撰写我们各不相属的主题：宗教、亲属关系、村庄生活、市场销售和其他离题之物，最终开启了我们的学术生涯。不过对于发展问题和国家形成，我比我的同事们更感兴趣，盼着尽快重返印尼重拾旧话题。于是获得博士学位后，我再次加入中心，更直接地参与它的工作，192
陷入支配着它的主导理念即现代化之中。

这一理念或理论，在20世纪60年代和70年代初的第三世界研究中随处可见，当然现在也薪未尽火未灭；它出自多种源头，尤其源于德国社会学家马克斯·韦伯及其美国信徒(帕森斯也许是其中最杰出的，肯定是最执着的)论述西方资本主义兴起的著作。韦伯认为文艺复兴和宗教改革以来的西方历史就是经济、政治和文化理性

化——目的和手段的工具性适应——的不间断过程，在他看来，从官僚制、科学、个人主义和复式记账法到劳动的工业组织和内心生活的规训式管理，一切都是这种过程的表现。人的全部存在被依照理性方式加以系统有序化，囚禁于规则和方法的“铁笼”里，这本质上就是现代性那种东西了。他的出名的——在有些地区是不名誉的——新教伦理论题断言，加尔文主义严厉的命定论信念和与之相关的16—17世纪入世禁欲主义信条，为不倦的逐利和资产阶级资本主义提供了道德正当性和驱动力。这个论题特别刺激起大量研究，它们旨在支持和扩展它，在那个最最剩余的类别——非现代、非理性、非资本主义的非西方——里寻找能造就这种进步的价值系统的迹象和征兆。

就我而言，我原来的论文开题报告是要探究印尼的改革主义(或现代主义)伊斯兰教有多大可能兴许会扮演韦伯的加尔文教据信在西方扮演的相同角色，但为了共同项目，我暂时撇下了它，好倾力于更普遍地描述爪哇宗教。所以，我在中心写了一本爪哇农业史的小书，将爪哇农业没有沿着西方早先经历过、日本也稍有不同地经历过的资本密集、劳力节省的路线理性化归因于荷兰人的殖民政策，然后我就掉头回到印尼，希望以更直接和系统的假设检验方式处理韦伯式论题。我想我该在苏门答腊一个坚信伊斯兰教的地区、苏拉威西一个坚信加尔文教派的地区和巴厘一个印度教地区各花四五个月时间，设法发掘出——如果有的话——不同类型的宗教信仰对经济行为现代化的效应。

但在去田野的路上发生了一件趣事。冷战原本是在欧洲的附庸国和卫星国里(朝鲜的特例也许除外)逐鹿的，这时把重心转移到了 193 第三世界，特别是东南亚。马来亚突发事件、越南战争、红色高棉、菲律宾新人民军起义、印尼大屠杀等等，这一切都是记述得

多、争论得多的历史，我不打算在此又复述一遍。简单地说，对于试图在骤然关乎世界大局的这等地方开展田野研究的我们这些人而言，这种新发展态势改变了行动场景。东西对抗的痴迷和诡计诱发了宗教、族群和文化生活里根深蒂固、为时久远的分裂，这是始料未及的另一种现代化，在它发生的几乎所有地方，都把当地的短兵相接的政治引向白热化，而它发生在几乎所有地方。

从20世纪50年代末到70年代初，新兴国家具有感召魅力的英雄—领袖们——尼赫鲁、恩克鲁玛、纳赛尔、本贝拉、吴努、阿尤布·汗、阿齐克韦、班达拉奈克、西哈努克、胡志明、麦格赛赛、苏加诺——被意识形态极化的这些压力搞得内外交困，尽力把他们的国家安顿在日益逼仄的大国间隙里：中立、不结盟、新兴的"第三世界"。印尼不久即发现国内既有中苏集团之外最大的共产党，也有美国训练和提供经费的军队，它处在这种努力的最前线，特别是1955年苏加诺在那个西爪哇城市组织了29个亚非民族国家(或自命的民族国家)召开万隆会议之后。尼赫鲁、周恩来、纳赛尔和苏加诺本人都在会上致辞，随后导致不结盟运动的正式成立。这一切，以及事态的全面演变，把印尼作育成了亚洲冷战中继越南之后的也许最关键的战场。20世纪60年代中期，它在重压之下崩溃了：流产的政变，内战一触即发，政治衰朽，经济衰败和大规模杀戮。苏加诺、他的政权和万隆梦(永远是黄粱一梦，或自我陶醉)一朝尽毁，盗贼统治者——苏哈托、马科斯、蒙博托、阿明和阿萨德——的更冷酷、少空想的时代来临了。不管第三世界有什么事情正在发生，它都不像是朝着理性的逐步推进，不管你怎么界定"理性"一词。在我们的程序、假设和工作风格中，在我们对自己尽力在做的事情的想法中，某种路线修正似乎如常言所道，势所必至理有固然吧。

## 范式爆炸

我雅致小巧的三管齐下计划因苏门答腊和苏拉威西爆发了反苏加诺叛乱而告吹，这一年我多数时间在巴厘岛度过了；到将近20世纪60年代初我回到美国的时候，东南亚大国对抗加深所引起的破坏稳定效应也在那里让人强烈感受到了。 去越南做研究的人类学家的行为或假想的行为引发种种控诉和反控诉，这撕裂了这个专业本身。 有民权运动和《伯明翰狱中来鸿》，有公民自由和芝加哥七君子。 大学——柏克利、哈佛、哥伦比亚、康奈尔、肯特州立、芝加哥——喷烟吐火，割裂了教员，燃烧了学生，离间了公众。 一般地对“不发达”国家、特殊地对“现代化”的学术研究，都笼罩在新帝国主义那一类乌云底下，此时它不被非难为自由主义的空想社会改良主义。 问题层出不穷，涉及人类学的殖民主义历史，它的东方主义偏见，社会科学里超然或客观知识的可能性，或者不如说社会科学起初该不该叫做“科学”。 如果这门学科不想退回它的传统孤立状态，自绝于当代生活的当务之急的话(有人力荐那种状态，也有人希望把它变成一场社会运动)，那就要召唤这个时代首倡的新范式——借用库恩的有名术语——了。 很快它们应运而生。

194

在接下来的十五年左右时间里，人类学理论和方法上的新方向提案几乎逐月出新，理论比方法更热闹。 有的——比如法国结构主义——本来问世有年，但是因为它的所有者—创始人克劳德·列维—斯特劳斯从亲属关系研究前进到符号形式(神话、仪式、范畴体系)的分配分析，并向我们许诺对思想基础的普遍说明，这才魅力大增。 另外像“社会生物学”、“认知人类学”、“交谈民族志”或“文化唯物主义”，是被生物学、信息论、符号学或生态学方面的进展刺

激——有时是过度刺激——起来的。这里有新马克思主义、新进化论、新功能主义和新涂尔干主义。皮埃尔·布迪厄交给我们“实践理论”，维克多·特纳则是“经验人类学”，路易·迪蒙是“文明的社会人类学”，拉纳吉·古哈是“底层研究”。埃德蒙·利奇谈论着“文化和沟通”，杰克·古迪则说“书面和口头”，罗德尼·尼达姆说“语言和经验”，戴维·施耐德说“作为文化系统的亲属关系”，马歇尔·萨林斯说“结构和并接”。至于我呢，则拿“阐释人类学”为这场欢闹助兴，那是我对意义系统的关切因文学、哲学和语言分析中的进展而拓宽改向之后的延伸，特定的人民正是凭借信仰、价值、世界观、情感形式和思维方式这些意义系统，构建他们的生存方式，安度他们的特定生活。新的或翻新的社会运动、女性主义、反帝国主义、原住民权利、同性恋解放运动，都添入这杂拌里，一如相邻领域里的新发端——历史学的年鉴学派运动、文学的“新历史主义”、社会学的科学研究、哲学的诠释学和现象学，还有那莫名其妙、模棱两可的运动，它被莫名其妙、模棱两可地称作“后结构主义”。视角之多，应人人之需而有余。 195

所缺的是任一方法，能把它们整理进一种广为接受的学科架构或基本原理，一种兼包并容的范式里。这个领域正在破裂成越来越小的不可共量的碎片，原生的整一性正消失在潮起潮落的时尚流行中——这样的感觉滋生出来，造成要求某种重新统一的呐喊，愤怒的、绝望的或仅仅是困惑的呐喊。人类学的类型或变种出现了，各自被人构想和组织着，一个挨着一个：医疗人类学、心理人类学、女性主义人类学、经济人类学、符号人类学、影视人类学；工作人类学、教育人类学、法律人类学、意识人类学；人种历史学、人种哲学、人种语言学、人种音乐学。20 世纪 50 年代初我误打误撞进入这个领域时，它只有几百名爱争论但思想相近的民族志学家（他们

那时习惯这么自称)，多数人还彼此熟识；到20世纪70年代末，这个群体变成了人山人海的一干学者，他们唯一的共同点往往像是他们都通过了贴着人类学标签的这个那个博士生项目(光美国就有100多个，全世界也许远过于此)。

这许多是意料中事，也不可避免，是这个领域发展壮大、技术专门化提升的反映，也又一次是世界精神(World Spirit)当其迈向形势终局之际的运行的反映。但是变化仍然造成了论战的加剧，至少在某些领域也造成了焦虑和隐忧。不但在假想的战士之间就一些虚假的问题出现了若干虚构的“战争”(唯物主义者对唯心主义者、普遍主义者对相对主义者、科学主义者对人文主义者、实在论者对主观论者)，而且对人类学学科本身——对表征**他者**，或更糟糕地，声称代**他者**立言——的一种泛化的、怪异地自伤的怀疑态度扎下根来，积久成习，并开始播散开去。

最后，随着策动了20世纪50年代的乐观主义和60年代的风云激荡的冲力渐渐衰息于里根美国的常规和停滞，这种怀疑、幻灭和自我批判聚拢在后现代主义这面宽泛不定、蓦然风传的旗帜下。后现代主义是在谴责、否弃现代主义(“向那一切告别”)的背景下规定自身的，无论过去现在，它与其说是一种连贯的理论，不如说是一种情绪和态度：一种修辞标签，适用于加深的道德和知识论危机感——它相信公认的判断和知识模式枯竭了，甚或更糟地腐朽了。196 民族志表征、权威、政治立场和伦理正当性等种种问题一拥而入，接受彻底的严审；连人类学家的“书写权利”也遭到质疑。“为什么民族志叙述近来如此权威大失?”——詹姆斯·克利福德和乔治·马库斯的《写文化》(1986)有点像是这些东西的领头羊，该文集的书封上这么喊道：

为什么它们曾经可信？谁有权利质疑“客观的”文化描述？……难道所有民族志的修辞表现不都取决于讲述动人故事的需要吗？意识形态和欲望的声称总是可以同理论和观察的要求充分调和吗？

这类风格的作品不尽是这般坦白、这般慷慨，也不是那么密布着修辞问题，它们多数倾向于围绕两个关注点之一：要么是民族志文本的建构即民族志书写，要么是人类学工作的道德地位即民族志实践。第一点把人引入本质上是文学的问题：作者身份、文体、风格、叙事、隐喻、表征、话语、虚构、比喻、信念等；第二点引人进入本质上是政治的问题：人类学权威的社会基础，铭刻在它的实践中的权力样态，它的意识形态假定，它与殖民主义、种族主义、剥削和异域风(exoticism)的合谋，它对西方自我理解的主导叙事的依赖。这些互相勾连的人类学批判，一种是内向沉思的，另一种是外向反责的，它们可能没有造成“在后现代世界体系里矫健行动的、足够辩证的民族志”(再次引用《写文化》的那一痛批来说)，也不全然万众归服。但是它们的确将某种自我意识，也有某种坦率，引入一门对之不无需要的学科。

但是无论怎样，这些断定和否定、承诺和反承诺的年月，我先在芝加哥大学度过(1960—1970)，然后在普林斯顿高等研究院度过(1970年迄今)，主要试图保持自己的平衡，记得我是谁，继续做我在一切都松动之前已着手的无论何事。

在芝加哥，我再次参与一项跨学科研究计划(这次最后成了它的主任)，它重点探讨至今停顿不前、支离破碎的——比夫拉、孟加拉、南也门——第三世界的前景：新兴国家比较研究委员会。该委员会维持了十多年，它本身不关心政策问题，也不关心构建一般发

展理论，甚至不关心任何种类的目标导向团队研究。组成该会的是197一打左右的芝大系科教员，有社会学家、政治学家、经济学家和人类学家，他们置身或针对某个去殖民化的新兴国家进行研究；外加半打左右的博士后研究员，多来自外校，研究方向近似。它的主要集体活动是长时间的每周研讨会，会上一名成员带头讨论他或她的工作，这又进而构成想法相近、有经验的田野工作者——即便严格说来不是合作者，因为我们全都独立工作——的更小的核心群体的基础，他们的目标指向当时所称的国家构建（想想事情的一般状态，这个名称真是满怀希望）当中的一组关联问题。由于暂时回不了印尼（那时它正举国若狂），我组织了人类学系（我也是该系教员）的一队博士生，去研究在规模、复杂性和一般代表性上堪比莫佐克托的一个市镇，不过它位于伊斯兰世界的另一远端，马格里布那一头：摩洛哥。

那时芝加哥人类学系由一群罕见地开放和诱掖奖进的长者主持：弗雷德·埃根、索尔·塔克斯、诺曼·麦夸恩（Norman MacQuown）和罗伯特·布雷德伍德，罗伯特·雷德菲尔德离世未久；它为这种不拘一格、百花齐放的人类学研究方式提供了罕见地意气相投的环境。劳埃德·费乐思、维克多·特纳、戴维·施耐德、麦金·马里奥特、罗伯特·亚当斯、曼宁·纳什、梅尔福德·斯皮罗、罗伯特·莱文、努尔·亚尔曼、朱利安·皮特—里弗斯、保罗·弗里德里希，还有米尔顿·辛格，全在那儿鼓吹某种文化分析理路，我也如此，而我们之间的互动紧密热烈、相辅相成、大体上平和友善——考虑到大家性格差异之大，这是令人称奇的。但到20世纪60年代末，适逢普林斯顿高等研究院院长、经济学家卡尔·凯森邀请我去那里创办一个社会科学的新学院，好与自爱因斯坦、韦伊、冯·诺依曼、潘诺夫斯基和其他伟人在20世纪30年代末40

年代初创业垂统以来就存在的数学、自然科学、历史研究诸学院配齐，我犹豫了一两年之后接受了。不管那可能多么易受攻击、充满危险，尤其是在高等教育如此分裂、“社会科学”这个观念在许多人文学者和“真正的科学家”眼里已然成疑的时代，得到一张白纸可以写写画画的前景，对迄今为止耽溺于好运道的不才来说，实在诱人得无法抗拒。

## 结　论

确定“现在”(now)到底起于何时总是非常困难。弗吉尼亚·吴尔夫认为起点在“1910 年 12 月 1 日或其前后”，对 W.H.奥登而言它是“1939 年 9 月 1 日”，对恐怖平衡全程都提心吊胆的我们许多人而言，它是 1989 年和柏林墙的倒塌。如今，从那一切挺过来之后，又有了 2001 年 9 月 11 日。 198

我在高等研究院的岁月屈指算来 31 年了，最初与地头蛇官僚有些龃龉，很快解决了(龃龉，不是官僚)，后来证明这些年头有着得天独厚的优势，便于观察社会科学里“现在”的形成。从原地起步创立社会科学领域的一项新事业(包括从经济学、政治学、哲学和法学到社会学、心理学、历史学和人类学的全领域，还有来自文学、艺术和宗教的少数学者入伙掺点酵母)，需要密切关注这些领域的最新进展，不止美国的，还有国外的。有过 30 多个国家的 500 多位学者在某个时期到这里做一年的访问学人，他们当中将近 1/5 是门类、出身、年龄、名气各异的人类学家，如果一个人跟他们共事，他具有目睹“现在”到来的超凡阅历，那简直是实况直播，多彩多姿。

那一切当然很美妙，但是既然直接的当下理所当然地变动不

居，淆乱不定，它不像已完成的、悬隔的过去那样（至少表面上）乖乖地任人挑拣分类。辨认新之为新很容易，准确说出新在何处就难多了，而企图洞察新事物总体上走向哪条道路，这不过再次令人回想起黑格尔的名言：未来可以是希望的对象或忧虑的对象、期待的对象或恐惧的对象，却不可能是知识的对象。因而在结束这一求索之旅的流浪汉故事时，我仅限于对最近十年左右人类学事业似乎在如何运转发表些许含糊的短评。

在我前文一直引为活动背景的世界史层面上，重大的发展当然是冷战收场、两极国际体系解体和一种新体系（如果可以称之为体系的话）登场，后者一天天地越来越像全球相互依存关系（资本流动、跨国公司、贸易区、互联网）与族群的、宗教的和其他极度狭隘的地方主义（巴尔干地区、斯里兰卡、卢旺达—布隆迪、车臣、北爱尔兰、巴斯克地区）的古怪而矛盾的结合。不论这一“圣战对麦世界”（Jihad vs. McWorld）真是一个悖论，抑或如我往往认为的，是一种独特的、深度互连的现象，它明显已经开始影响人类学的议程，9·11只能加剧这种影响。

族群不和，跨国认同，集体暴力，移民、难民和侵入性少数群体，民族主义，分离主义，公民身份（民事的和文化的），超国家的准政府机构（如世界银行、国际货币基金组织、联合国各机构，等等）199 的运作：这些方面的研究，甚至短短几年前都不被认为属于人类学的地盘，而今正从四面八方涌现出来。有许多著作，非常优秀的著作，纷纷涉足斯里兰卡的广告业、印度的电视业、伊斯兰教的法律观念、寿司的世界贸易、巫术信仰在新南非的政治意涵。就我本人恰好涉览的这些来看，它们已触及了我刚才提起的世界主义和地方主义同时增强的这个悖论（真的或是假的），触及了几年前我在维也纳发表的一些演说中所称的“破碎的世界”，吁请对我们的主导政治

概念——民族、国家、国土、社会、人民——加以人类学再思。

因而当这门学科参差错落地前行时，世事不是——至少在我看来不是——在渐渐聚合。这也反映了茫茫世界正趋往的方向（如果它可称为方向的话）：破碎、离散、多元主义、分解、多-、复-。比起我曾在其中工作的世界状况（但愿我已表明它多么不整饬），人类学家将被迫在更无序、无定形、难预测甚至更不受道德和意识形态简化及政治权宜之计影响的状况下工作。这对我来说似乎是文化……社会……符号……阐释人类学家——天生的狐狸（有狐狸的基因，外加好动、飘忽、憎恶刺猬）——的天然栖息地。有趣的时代，多变的专业：我艳羡即将承袭它们的人。

# 2004

## 一个国家若非主权国家，那它是什么？[①]

200 西敏司和我的共同之处，除了某种东荡西逛的天赋和有益的不够正经之外，就是一种深刻的学科转变、一种专业的思维变化之经验，若要为之命名，我愿称之为“人类学的历史之旅”。很久以前，在博厄斯的旧石器时代的、搜罗事实猎取特质的视界里——我俩都在其中育成，而且不论怎样改观、遮掩，它仍然不可磨灭地给我们留下印记——人类学基本上是以部落和岛屿为中心，关注荒僻之地的怪僻人民，或者关注幽深时间的无声遗迹。东零西落地也有人关注现代的、发达的地方，如霍顿斯·鲍德梅克（Hortense Powdermaker）研究了好莱坞，劳埃德·沃纳研究了纽伯里波特，但主要是为了表明对遐方绝域奏效的东西同样对咫尺之近奏效。只是到二战以后，欧美与渐被称作“第三世界”的区域之间的关系改变了（而且是剧变），这时我们认为我们应该做些什么、应该怎么做的观念才开始出现深刻修正。

西敏司是在哥伦比亚经由朱利安·斯图尔德遭逢这一目标、方法和自我定义的再造的，我则是在哈佛经由克莱德·克拉克洪，这

① 最初作为西敏司讲座发表时题为《一个国家若非主权国家，那它是什么：反思复杂地区的政治》（“What Is a State If It Is Not a Sovereign: Reflections on Politics in Complicated Places”），*Cultural Anthropology* 45，no. 5， December 2004， pp. 577—593. ——原编者注

两位导师都是美洲印第安人专家，都不满意民族志的特殊主义，都热衷于大事业。波多黎各人计划和莫佐克托计划，分别组织实施于20世纪40年代末（Steward et al. 1956）和20世纪50年代初，即便不是最早一个也是最早一批对分化社会的团队研究，那些社会被多样化的文明包围着，是半文盲、半城镇、半工业、有着农民和种植园、教士和医师、首都和外省、阶级和大众的复杂区域。

唉，事情总是这样：赌了一便士，何不再赌一英镑。起初打算做的，不过是调整既定程序以适应新问题，亦即对更有自我意识的社会书写更有自我意识的民族志，而这最后把我们和整个专业投入到20世纪下半叶的某种更深层震动之中。去殖民化、民族国家构建、冷战、第三世界、全球化、新的世界失序：人类学家发现自己不再可以循着世界历史的极边潜藏起来，与世隔绝，几乎毫不引人注目。他们陷身世界历史的激流中心随波浮沉，事实上除了承诺要近距离、亲自——在当地、详尽——观察事物外，简直没什么东西指导他们。 201

我们在那儿应付得怎样，在事物的漩涡中如何踉跄前行，这不是我要说的。大转型的机缘巧合的参与者——我想我正谈着的就是那种转型，西敏司和我就是那种参与者——就像博罗季诺会战的皮埃尔，未必是正在发生的事情全貌、发生原因和未来影响的最佳观察者。然而至少我们——皮埃尔亦然——作为那一切的事件中心经验的目击者还不无用处，就我而言（以下我不再装作西敏司在腹语了），我只能说这场偶然的当代历史之旅怎一个乱字了得。就在二战之后，当研究爪哇和加勒比地区的那些团队项目启动时，当“区域研究”——南亚和东南亚、撒哈拉以南非洲、近东和中东——显现、比较主义大行其道时，当“新（或‘发展中’、‘新兴’）国家”成为公认的研究领域时，我们认为自己正卷入滚滚向前的大浪潮——

第三世界民族主义、去殖民化、民主化、经济起飞、现代化、迫不及待的万隆大梦。可是转眼间，事情变得弊坏，令人消沉：族群动乱、失败的国家、大盗窃国、停滞、自杀式恐怖行动、发狂的群众；阿明和蒙博托、马科斯和苏哈托、霍梅尼和萨达姆；卢旺达—布隆迪、阿约提亚清真寺、东爪哇(我的地盘)的杀人场。我们进驻那些复杂地区(在我主要是印尼和摩洛哥)时怀揣的信心和乐观主义，更不消说道德确定感，如今看来为时过早。

今天比那时看起来明朗一点(至少在我眼里)的是，社会变革不会加鞭跃进，也不会贴服人意，就国家形成(state formation，我此处的焦点)而论，不管在据称更组织有序的那些地方已经发生了什么事，它与其说是不会重演的不同类型故事的一场序幕，不如说是其重要篇章。不管所称的(依鄙见是误称的)“民族构建”(nation building)可能在非洲、中东、亚洲或拉丁美洲何途是从，没有徘徊、分裂、崩溃和流血地全然步趋前例——英国、法国，或德国、俄国、美国，或日本——是难操胜算的，最终结局也难说就是紧凑而广泛包容的政治认同即实体化的民族。历史不但不重复自己，也不净化自己、规范自己，或者也不扯直它的路线。欧洲从威斯特伐利亚的晚期中世纪棋局走到二战的齐步前进的独立民族国家，经历了三个世纪的斗争和动荡，这几乎肯定会被已露苗头的事物——我们今天该怎么称呼它们呢？新兴势力？后殖民地(postcolonials)？初生之犊？发展中世界？——在未来几十年或几百年的进程所超过，既是因为意外和新创，也是因为挫败。无论是这个过程还是它的各阶段，都将只会被人淡淡地、有时嘲弄地忆及(想想“阿拉伯联合共和国”，“有指导的民主”，“中非帝国”或“缅甸的社会主义道路”)。

202

最低限度地，这表明我们——不止人类学家，还有政治学家、历史学家、经济学家、社会学家、心理学家、新闻记者等——需要严

肃反思，既然我们这些人自任或职业性地负有责任，要判定这些复杂地区事实上在发生什么事，形势看上去在趋向何处，到头来又如何了局。它尤其表明，我们从西方哲学和政治理论中草率继承、往往赖以作为初始定位和分析指南的一堆大概念（large ideas），理应加以重审和再思、批判和全面修订。

我在维也纳人文科学研究所（the Institut für die Wissenschaften vom Menschen）发表的系列演讲试着展开——至少为我自己——这样的重审，弹指间那已是将近十年前的事了，如今那些演讲以“破碎的世界”为名收入我的文集《烛幽之光：哲学问题的人类学省思》（2000）。我在那里指出，把全世界都卷进来又把全世界都分割开的政治集团跟随20世纪80年代末90年代初柏林墙的倒塌、苏联的解体和冷战的结束而冰消雾散了，然后我试图（第221页）重新审视某些

> 宏大、综合、总括的概念……很长时间以来，我们已经习惯于使用它们来组织我们对世界政治，尤其是对各族人民、社会、国家和文化间异同的种种观念，比如（所有这些密不透风的提示性引号中的词语）像“传统”、“认同”、“宗教”、“意识形态”、“价值”和“民族”这类概念，乃至“文化”、“社会”、“国家”和“人民”概念本身。……如果我们想要穿透新异质性的炫惑，对其形式和前景做些有益的建言，那就必得建构一些新创或翻新的一般概念。

那里我主要申说这些宏大的指示性概念中的两个：“民族”和“文化”概念。引用《牛津英语词典》的说法，前者被认为是“众人的大规模聚合体，那些人依靠共同的血统、语言或历史紧密地互相联系，以致形成一个与众不同的种族或族裔，通常是作为独立的 203

政治国家被组织起来并占据界线明确的领土”；后者被视为共同情感和理智的一种有界、内聚、较为连续的结构——一种生活形式，或者今天我们也可能说，一种在世存在方式。那里内含有两篇短论，分别题为“一个国家如果不是民族，那它是什么？”“一种文化如果不是合意，那它是什么？”我力求显示，几乎全体“新国家”，还有许多老国家（包括我们自己的），是多么不合这样的特征描述；现如今要找到运转得像组织有序的自主（技术用语叫“主权的”）政治共同体的文化团结的实体，是多么日渐困难：挪威或许是吧，但那里如今有巴基斯坦人了；萨摩亚，我想是吧，假如你把欧裔混血儿（Euronesians）遮掩起来。我初衷想做而未做的事情，是继续检视现代理解力的另一个主导范畴，它与“民族”、“文化”联系非常紧密，简直融为一体了，即“国家”（state）概念是也。

“国家”，特别是后殖民国家——金沙萨、阿布贾、拉巴特、新德里、伊斯兰堡、仰光、雅加达、马尼拉（它们有些甚至很少控制摊大饼式首都以外的地区，它们也有改国名的习惯）——最近当然是大量迟疑不决的讨论的主题，因为它的形式和表现的各色各样，它寄身的政体和支持的政治的多种多样，已经一览无余了。人们谈着“失败的国家”、“流氓国家”、“超级国家”、“准国家”、“竞争国家”（contest states）和“微型国家”，也谈着“挂国旗的部落”、“想象的共同体”和“虚幻政权”（regimes of unreality）。沙特阿拉伯是伪装成国家的家族企业，以色列是刻写在国家上的信仰——谁知道摩尔多瓦是什么？但是到目前为止，大部分讨论虽然混乱、忧虑、没有结果，却都把“民族国家”当成前途所在，那是19、20世纪西方的优势政治形态。现在它在消失吗？在改变形态？在重新加强？是不可或缺的？即将卷土重来？在有几十种语言、宗教、种族、地方认同、族群和习俗共同体的国土（country）上，它可能表示什么

意思？ 像印度那样的次大陆呢？ 像印尼那样的群岛呢？ 像尼日利亚那样的“纯粹地理符号”呢（它最早的总理之一曾这么称呼它）？

照韦伯的简洁陈述，“国家”是拥有在领土上合法使用暴力的垄断权的一种既定权威；照勒南的陈述，“民族”是颗粒状的众多种族群体（*ethnē*）在精神上融合而成的一种大团结体（*grande solidarité*），一种共同的、超越的伦理意识（*conscience morale*）。 这些权威的特性描述似乎越来越难以适用于某些乱纷纷的大杂拌，在那里，非但合法性分散开去，你争我夺，而且五花八门的混合而成、变形易相的地方主义集团——族群的、宗教的、语言的、种族的、区域的、理念为本的（ideo-primordial）——彼此靠近、摩擦不断，“对微小差异的自恋”（再用一次这被用滥的弗洛伊德习语）似乎成了政治斗争的主驱动力。 有中心能兼容、紧凑严实的主权国家（sovereignty）很难找了，看起来很可能一直如此。 204

尼日利亚据说有 400—500 个“少数族群”（没有真正的“多数族群”），其中不少都跨越了它那地理上模糊难分、由英国制造的边界。 在 40 来年里，它先是一个竞争性的邦联，有三个带有族群和宗教的显著标记的区域性亚国家（substate），然后演变成一个软弱无力的共和国，起初有 12 个、接着有 19 个、接着又有 30 个、如今有 36 个联邦州；这个变化过程经历了一次分离主义内战，一次议会制、军事制和总统制政体之间的摇摆振荡，一次迁都——从位于该国西南部的最大城市迁往在死寂、蛮荒的中部创立的胡拼乱凑的联邦特区，9 种官方语言（包括英语）的确立，伊斯兰法在全国大约 1/3 地区的制定——当时这片国土却是由一位信仰重生的基督徒领导的。

1947 年，经过那场巨大的教族骚动即印巴分治后，印度扬帆起航了，它有操于世界主义的、极度英国化的费边社会主义者尼赫鲁之手的世俗主义中央政府，和地方老板们的全国性的国大党，它们

试图掌控攸关生死的中心，对抗 25 个邦、6 个联邦直辖区和 476 个县里有如恒河沙数的基于地区、宗教、语言和种性的地方主义，有人(也许是加尔布雷思)说那是“世上运转着的最大的无政府状态”。从此以后，经历了英迪拉 · 甘地的遇刺(在她闯入金庙后被锡克武装分子暗杀)、拉吉夫 · 甘地的遇刺(在他介入斯里兰卡教族战争后被泰米尔武装分子暗杀)和国会长久地、不胜其烦地堕入营私舞弊和党派倾轧(如今也许开始扭转)，印度已进展到(但愿用词恰当)新的状态：一种人工合成但带着本地口音的政治印度教兴起，本地语的、种族统治的地域主义(regionalism)再起，纯粹主义、民粹主义的——如 Bombay 改为 Mumbai(孟买)——反世界主义加剧。

还有印尼，我活动了约莫半个世纪的田野，在它独立期间(也差不多半个世纪)，经历了苏加诺漫无边际、夸夸其谈的民族主义(很大程度上是出于对爪哇史的雅各宾式解读而树立起来的)，顺着冷战分界线展开的一场地区性内战，顺着宗教—政治分界线展开的一场大规模民众屠戮，以及苏哈托将军那军事化的、更爪哇主义的苏加诺式坚定整合主义。 然后随着议会政治归来，它还经历了企图吞并东帝汶的决定性的、血染的失败，和遍及所谓“外岛”的一波地区的、宗教的和族群的冲突——亚齐的伊斯兰主义，加里曼丹、西里205 伯斯和安汶的教派杀戮，西新几内亚的以种族为基础的分离主义骚动。“公民的日常投票”(*un plébiscite de tous les jours*)，“当我们凝聚成整体时所有这些不和谐的琐事都消失了”(*tout* [*les*] *dissonances de détaille disparaisse dans l'ensemble*)——再次引用勒南著名的连珠妙语——的那个“民族”，似乎遥不可及。

以近现代西方为讨论焦点的历史学家、政治学家、哲学家和社会学家，在设想一种行得通包蕴广(且别说有效)、却不是特有民族(有主权、独一无二、有自我意识)的表现的国家时，会感到为难，

这也许不全令人惊讶，因为至少过去百年间，自旧帝国分解成它们的组成民族(component peoples)以来，他们不得不处理的那类事物就是民族—国家——法兰西、德意志、意大利、西班牙、希腊、瑞典、爱尔兰、匈牙利、波兰、葡萄牙、土耳其、埃及。然而人类学家竟会同样迷惑，这就令人惊诧莫名了，他们可是主要投身于发展欠佳之地的治理欠善的政治体呀。

由于我们根深蒂固地执迷于细节和差异，也由于“生食和熟食”与“不得其所的事物”(matter-out-of-place)，人们本该预期，我们会力图从现场发现的无规则和歧异中探察实存的国家可能采取、眼下也确实采取的形式的多样性。但是从我们的历史之旅启程以来，我们开展的大多数研究工作，比如有关“发展”、“现代化”或“民族国家构建”(所有这些东西再次放入提示性引号里)的受标准或规范驱动的工作，有关“霸权”、“模式化民族主义”、“支配”(*Herrschaft*)、“国有资本”(*capital étatique*)、“依附”或“后殖民性”的工作，都被引导着透过新国家呈现出来的扰乱和骚动，去搜寻它们接近(或背离)更好认、更正规的标准化形态的微弱先兆：分裂地图上的单一颜色，自治美景中的成型自我。

要改变这一点(我们将要看到，它终于开始有所变化了)，在我看来，人们须得有一种视野的转移，不再把国家首先看作一部利维坦机器、一个命令和决策的孤立领域，而是以它所嵌入的那种社会——包围着它的混乱，它所直面的混乱，它所造成的混乱，它所应对的混乱——为背景来看待它。少一点霍布斯，多一点马基雅维利；少一点主权独占的强加，多一点高级权术的培植；少一点抽象意志的行使，多一点有形利益的追求。

为了让这些观点不那么玄乎和秀而不实，让我简要地转向两个案例，我已说过，我是第一手地了解它们的，而且出于它们间接、

部分的可比性，即联系着它们特殊差异的一般相同性，我度过了多年虽不起眼却获益良多的民族志生活：它们就是印度尼西亚共和国和摩洛哥王国。一个是人口众多（我第一次到那里时有7 800万人，现在有21 200万）、四面铺开（6 000个住人的岛屿，散落在500万平方公里的汪洋大海上）的凌乱混合体：15个大族群，数百个小族群；300、400或是500种语言，有些没有登记；穆斯林、天主教徒、新教徒、印度教徒、"泛灵论者"；华人商业少数群体、巴布亚人种族少数群体、本土化的阿拉伯人、移民进来的印度人。另一个规模只及前者的1/10强（3 000万人口，是从我初到时的1 200万涨上来的；领土40万平方公里），是个紧凑、容易穿越、分外无阻隔的地方——满目都是穆斯林，既然犹太人不见了踪影；基本上都说阿拉伯语，既然柏柏尔人讲双语了；全国被掇弄成种种不定形、多变换、不择手段的地方联盟。两国置身于很不一样的区域邻邦环境里（破碎的、颗粒状的东南亚，流动的、连续的北非），从不同的殖民地经验沉淀而成（荷兰的、重商的、久远的；法国的、技术官僚的、短期的），面临着不同的内部威胁（外围的脱离和中心的去合法化），不奇怪它们在政治风格上——构想国家的方式、施展权威的方式、对付纷争的方式——也有区别。

206

先说印尼，让我提纲挈领地——综括地，简单化地，公然有倾向性地——说明那里的事态是如何走到当前关口的：这片国土（country）要继续作为一个政治单位、一个囊括四海的国家（state）里的强势政府而存在，此刻日益成为严重问题。自治（新国家始建于1949年年底）的头五十年目睹了激情澎湃、毅然决然的一个个意识形态之锋——民族主义、共产主义、普力夺、伊斯兰主义，它们试图将一种唯一、明确的认同牢系在这个国家上，每一个都失败了，却没有哪一个退场（也许除了原初形式的共产主义之外），它们共同导

致一种更加强烈的差异感和分离感。不论构建名副其实、同心同德的民族国家的举措在其他地方可能收效如何，在这里——至少截至目前——它已是神鬼不测、茫无端绪、制造乱局的工程。

印尼独立运动大体是在20世纪二三十年代开始的，总体上效法马志尼模式。在苏加诺的演戏似的领导下，它是极度多元化局势下的一场极度统一化的运动——这个特征表述（或事实）照我说适用于共和国政治史的全过程。苏加诺毋庸置疑是个能说会道的庶民[①]，虽然在东印度学过一段时间工程学，但他几乎生来就是个反叛者、煽动者和万金油的颠覆分子。到20世纪50年代和60年代初，为统一国家的地位提供观念基础的这种努力（它造成印度—爪哇符号体系、欧洲公民精神和农民民粹主义的古怪折衷的大杂烩）日趋不支，受到派系冲突、冷战诱发的敌对状态和经济变革对群岛不同地区的不均影响的联合压力。 207

1958年，第一次普选表明这个国家分裂得多么不可救药（民族主义者、伊斯兰主义者和共产主义者差不多均分了选票）以后，被权力下放和联邦主义的含糊观念所驱使的公开叛乱在苏门答腊和苏拉威西爆发了。苏加诺在军队（或军队的一部分：它本身也是分裂的）的臂助下扑灭了叛乱，关停了议会政府，支持一种爪哇形式的一体化政策（*Gleichschaltung*），他以其招牌式的创造力称之为"NASAKOM"（民族主义—宗教—共产主义）。到1965年，群岛里人烟最稠密、发展程度最高的爪哇（全国人口的60%，国内生产总值的40%，面积的7%）深受被文化所改变的派系冲突之苦，在雅加达发生未遂的宫廷卫队政变以后，它竟陷入一场白刃肉搏的大血洗。成千上万（有人说100万）的人毙命，多数死于三月之久的一系列阵

① 格尔茨此处当是暗指Spivak一篇文章的篇名："Can the Subaltern Speak?"反其意而用之。——译注

发性一夜大屠杀；好几千人被流放或监禁，一个坚固的威权主义政府——苏哈托所谓的新秩序——掌握了雅加达的政权。尽管苏哈托从苏加诺不幸的民粹主义转向训诫的严格主义和大跃进的发展，但他延续甚至强化了苏加诺推行的那种合成的和符号的、文化上折衷的多元并置。当他终于在35年严酷无情的统治之后垮台时，族群的、地区的、宗教的暴力再次以燎原之势燃遍大半个国家，有的如今明显是分离主义性质的，许多是反爪哇的，大量是杀气腾腾的。

这一重燃的不和最为全世界所知的例子，当然是野蛮解放东帝汶了。帝汶一案更其是一起失利的吞并，而非真正的分离。（它从前是葡萄牙人的小殖民地，萨拉查倒台后印尼军队差不多自作主张地侵入它，在军事管制下占有了25年，然后在伴随苏哈托陡然陨灭而来的天下大乱中丧失了控制权。）但它仍然重新提出了印尼国家的实质基础的普遍问题，它的延展范围、天赋优势和文化气质的问题。在群岛两端——西端是北苏门答腊的亚齐，自殖民时代以来就是伊斯兰主义不满的中心，起先也不过勉强附从以爪哇为中心的共和国；东端是名唤伊里安的西新几内亚，美拉尼西亚群岛的外缘岛屿，它从政治上并入共和国是模糊、晚近、专断而有争议的——明显属于分离主义的叛乱爆发了，又被军队弹压和惩罚了，但仅被遏制了一半。

208 两端之间，在加里曼丹、苏拉威西、摩鹿加和小巽他群岛，一连串地方暴动——十分短促，像极了1965年的大屠杀——喷发出来，郁积，再喷发，竞争性的、“谁何时何地如何得到什么”的政治的回归给它们加了把火。随着日报上报道了南斯拉夫解体、斯里兰卡似将在接缝处崩裂，激动的标题开始出现在国内外：**“迷失在仇恨勃发中的天堂”，“印尼的巴尔干化可能远非假设”，“印尼这一年，过得乱糟糟”，“安汶**（那里爆发了穆斯林—基督教徒的袖珍战

争)**可能要印尼命**”,“**印尼在崩溃吗?**”①甚至它的新当选总统,一位操着爪哇口音的现代派穆斯林,也预言假如他被罢免这个国家会散架。

他是被罢免了,它却没有散架。(苏加诺的女儿——一个冷漠的人物,一如她爹的浮夸,但正好同样固执己见,同样爪哇中心——接过他的班,正准备竞选第二个任期。)但是它究竟为什么、如何做到没散架而且一直不散? 为什么即便面对这样遍地生烟的低烈度内战,它也混合成团地蹒跚前行,用印尼人自己的话说,像一头患脚气病的大象? 这个问题远未澄清,只是由于民族—国家幻象终于开始受到质疑,对它的研究方才起步。 也许正是它的复杂性,它不和的组成部分之间的犬牙交错,让人难于找到可以顺之分离各部分的明确的差异分界线,找到可以肢解它的自然关节处。 也许地方集团制定务实的安排——够好、够公平——并使之运转的谙练能力多少暂时稳住了它。 雅加达残忍而捉摸不透的军事警备,反殖民斗争和革命的弥漫而渐渐褪色的余晖,习为故常的单纯惰性,还有贪婪精英有想象力的交易,无疑都起了部分作用。 有一点是清楚的,无论是什么维持大局于不坠,它断不是“公民的日常投票”。

现在让我们转向摩洛哥,也是概略、匆促、暗含比较地谈谈。在那里,民族的溃散或亚社会的冲突都不是问题。 这个国家十分集中(有人会说太集中了),它所有的文化裂隙,相较而言(特别是相对于印尼而言),是微小、休眠、分散或消退的。 问题在于,确定这个地方的范围的,既不是它的边界——那实际上既模糊疏漏又在某些点上有争议,也不是它的文化特异性——那很难让它区别于周边其

① 标题分别出自 the *Sydney Morning Herald*, March 23, 1999; *Agence France Presse*, February 28, 1999; the *Toronto Star*, March 14, 1999; the *Singapore Straits Times*, March 13, 1999; and the *Far Eastern Economic Review*, March 18, 1999。

他新国家的疆土(毛里塔尼亚、阿尔及利亚和阿拉伯西马格里布的其余部分),同样不是大规模的、统一主义的、“摩洛哥是摩洛哥人的摩洛哥”的民族主义运动——那在此从未发展得超过它的萌芽期。界定摩洛哥范围的是存在于它的中心和顶端的一种特别的、也特别多义的制度,一种古代的、传统的、坚忍的而又彻底改造过的制度:阿拉维君主制。

209

这个君主国(“阿拉维”是占据它的王朝名字)的特别之处,不仅在于它存在着,而且在于历经标志着亚洲、非洲和(方式迥异地)拉丁美洲的所谓“第三世界革命”的那些大动荡大转型——现代化、政治动员、去殖民化、集体自我肯定、行政理性化、平民政府——它还屹立不倒。第三世界(如果我们依然可以这么叫它的话——有人最近建议称它为“三分之二世界”)别的地方也有君主制,但它们要么是晚期殖民主义操纵的产物,如约旦、沙特阿拉伯和海湾国家;要么是一段隐微历史的礼仪性残余,如泰国、不丹和汤加。然而摩洛哥君主制既非虚饰也非遗俗。它形式上是至尊的,实际上也很强势,在私人化、情境化、窃语私议的权力那复杂而风诡云谲的场域里,它是不均等的诸势力中的老大(至少大多数时间是)。书写“马格里布王国”(*al-mamlakah al-maghrebia*,正如这个从保护国更新而成的国家如今正式自称的)政治史的几乎每一本书,诸如《信士的长官》(Waterbury 1970)、《摩洛哥农夫:王权保卫者》(Leveau 1976)、《师徒》(Hammoudi 1997)、《神圣表演》(Combs-Shilling 1989)等,尽数集中关注这个独一无二的职位,和自1956年独立以来把持该职位的同样独一无二的人物。他们异口同声地问道:在有选举、议会、意识形态、公司、报刊和政党的一个世界里,是什么维持着那个职位及其任职者?当此之世,像美第齐王爷一般的人在干什么呢?

形式各异的摩洛哥君主制当然是一种悠久的制度。它的部落制形式要上推到11世纪入侵安达卢西亚的强大的柏柏尔人王朝之前很久，而阿拉维王室本身自称是先知穆罕默德的嫡系后裔，17世纪中叶兴起于前撒哈拉的干枯河流和绿洲，早期君主是太阳王路易十四的同代人，他们中有一人曾打算让儿子娶太阳王的公主，未果①。但是在另一种适切得多的意义上，摩洛哥君主制是年轻的、崭新的形式，是在摇摇欲坠的保护国的最后那些纷纷攘攘的日子里，在临时拼凑的政府的中枢，突然、出奇、多少有些意外地形成的。应当记得，摩洛哥殖民政权只维持了大约三四十年，其中一段时间还是“人人都去里克酒店”的维希政府的假门面；那里的民族主义，不像荷属东印度历经两个半世纪贸易股份公司的统治后腾起的民族主义运动，与其说是民众热潮，不如说是一大群地方名人在急转直 210 下、天翻地覆的政治形势下拼命捞取地位，这其中包括苏非派谢赫、宗教学者、商铺掌柜、法官、军人、工联主义者、教师、山区地主、沙漠隐士和部落首领。这里没有什么苏加诺捏造出“群众”来，挑动他们，然后撵他们向前冲。竭尽全力想成为苏加诺的那个人，改良的伊斯兰主义者阿拉尔·法希(Allal al-Fassi)，缺少运气和厚脸皮——更不用说号召力了——把自己推上台，而他的主要对手，那些世俗知识分子们，大有塞纳河左岸之风，可以联合行动，或者让他们的行动在大街上的农民眼里显得合理。

随着动乱四起，事态危机四伏，法国人慌了神，把王室流放到科西嘉和马达加斯加，杀鸡儆猴。几年后，当阿尔及利亚战争山雨欲来，事态完全失控的时候，他们又慌了神，把王室请回来，希冀

① 此处似乎有误。据亨利·康崩的《摩洛哥史》(上海人民出版社1975年版)，应是哈桑族(阿拉维王室)的国王伊斯梅尔本人在出使法国的权臣本·阿伊沙的撺掇下向孔蒂公主求婚，被路易十四拒绝。——译注

得到合法性。如此一来，他们就把国王穆罕默德五世从卑屈、羽翼未丰、根基不稳的人物——不显山露水，中等年纪，几乎被遗忘——转变成一位民族英雄，也是(至少暂时是)一位民族主义英雄。被抛入明争暗斗的大佬群的中心，他不是重戴象征超越的、土耳其皇帝(Grand Turk)的权威的皇冠——无论怎样它从不曾具有那种权威；他只是因利乘便的参赛者，“园子里最大那头熊”一样的阴谋家。他所恢复的，或者说为他恢复的，不是一个职位，而是一张执业许可证。四年后，他做了个本以为很小的鼻骨手术，然后突然早逝，这时民众悲如潮涌不可遏制，由此完成了一次受民众拥戴的复辟的过程，他坚毅得多、做好备战的儿子哈桑二世——当时是军队参谋长——继位，登上彻底再造、焕然一新和再神圣化的王位。他仅仅需要——仅仅！——开动它，让它(和自己)变得真实。

他追逐这个目标的热情，他在这当中取得的成功，也许是人们对他、他的生涯和他的风采所周知的一件事。20世纪60年代，他接连粉碎了该国北方、东方和南方的连番农村叛乱，那些地方是部落的(妖术的)不臣之心的传统区域。70年代，他戏剧性地两次从谋害他的行动中惊险逃生，到处成为头条新闻。一次是在空中，驾驶喷气式飞机从法国回国，那时他在驾驶舱装死。另一次是在阿拉伯人的夜间海滩野餐上，现场满是外国政要，其中很多丧了命，而他躲在身边一张纸板下，劝说来暗杀他的刺客打消念头，这样他活下来了。在接下来的恐怖的所谓“铅之年代”(years of lead)里，他对他的私敌及其朋友和亲戚施以猛烈的、绝不饶恕的报复——下到沙漠城堡那暗无天日的大牢里；1975年他发起“绿色进军”，近50万人被派遣徒步进入荒废的西属撒哈拉，声称那是他的领地；1965、1981和1990年他迅速、龌龊地镇压了大规模城市暴乱：这些不过增添音画效果罢了。经过38年的运动、运筹帷幄、闪转腾

211

挪、虚声恫吓、冷酷无情和反击，到1999年他驾崩时，他的王权的用具准备停当了。

然而王权过去是(由于他的儿子穆罕默德六世，一个远不如他强硬的人物，继承了他，还很令人期盼地自称“人民的国王”，所以它现在依然是)一个轴心、一个焦点或一个神圣存在，围绕着它，无休止的、盘根错节的全国性争地盘抢位置的事情发生着，它不是有组织权力的唯我独尊的集中。尽管浮华和生杀予夺，尽管皇室排场名震遐迩，这王位也是个防御性的(和斡旋性的)机构，在一个巨大场域里维持它的地位，它的比较而言的、依赖于形势的优势，好像它是最高权力；那个场域里有大大小小的阴谋家、煽动者、冒险家、暴发户和派系魁首——谢赫、卡伊德(caid，农村地区长官)、谢里夫(Chorfa，系马格里布方言)、乌理玛、党魁、内阁部长、地主、帕夏、领主、咖啡馆知识分子、著名的制造奇迹的伊斯兰圣贤、苏非派的隐居大师、卡迪(qadi，教法官)和往返于巴黎(或美国)的半流亡者。国王本人是个半神圣的人物，先知的有齐天之幸的后裔，展现出忠信，捍卫着信仰，他同时是、也被迫是格外世俗、求胜心切、针锋相对的政客——是一个立法者、政党首领、政策制定者、幕后操控者和避雷针，是有着内阁各部、压力集团、地方机构和仅仅略可操纵的选举的多党制议会体系里的众多选手之一。“摩洛哥王国”作为一个政治体，是观点和利益的分散、多元化、严酷和偶然的冲撞，就其缺乏明确形式和一致方向而言，那种冲撞更像政治的布朗运动，而不像利维坦意志的稳定运用。

对两个历史久远、复杂而多故的政治体的这种气喘吁吁的高难度比较，无意要成为对其运转方式或演化历程的稍微充分一点的解释。关于那样的解释，或接近于此的东西，人们需要阅读其他学者的著作，就印尼来说，特别是这些学者：乔治·卡欣(1952)、赫

伯特·费特(1962)、本尼迪克特·安德森(1972)、威廉·利德尔(1970)、詹姆斯·西格尔(1986)和唐纳德·埃默森(1974);就摩洛哥来说,也特别是以下这些学者:约翰·沃特伯里(1970)、雷米·勒沃(1976)、阿卜杜拉·哈穆迪(1997)、埃德蒙·伯克(1976)、戴尔·埃克尔曼(1976)和劳伦斯·罗森(1984)。就是从他们那里,我导出了自己的小文章大概括——没有让他们知晓或征得他们同意,肯定没有和他们意见一致。这么信手拈来、简约调用全部历史和感212 觉时,我没有打算把它们放进社会科学严格抽象的范畴里,绑在类型学的车轮上,或装入合理表格(*table raisonné*)中。我甚至很少设法认清它们的未来,那实在瞻望弗及。我正在尝试做的事情,是利用它们——或我对它们的图案表现法——阐明一个准确、普遍的论点:即它们是图案表现法(figuration)。一个国家若非主权国家(sovereign),那它是什么?一场持续不断的政治、一场表演、一幅轮廓图、一种沉淀物、一种显形物之制度性投影。

印度尼西亚和摩洛哥,如同尼日利亚和印度(或者就此而言,加拿大、哥伦比亚、比利时、格鲁吉亚或美国)的国家一样,与其说是宛若天然的人民共同体(peoplehood)的隐约显现,是合众为一的民族的总括意志和精神(无论人民共同体或是民族,似乎都不过残存在愿望里);不如说它是匆匆兴造的社会器具,要用它给乱哄哄的交叉的欲望、竞争的假说和异趣的认同充分赋予形式和要义。印尼人生活在不整齐、不连续、多民族多岛屿、由机遇和荷兰人为他们收拢的国土上,其中文化群类的近距离混合——密切、缠结、充斥着戒备和恐惧——是政治生活及其跨地区、跨族群整治的基本事实。摩洛哥人生活在由晚近、意外的法国和西班牙进犯从还算连续和通贯的沙漠边缘地带切割出来的国土上,其中个人关系和私人忠诚的聚合离散,临时的握手联盟的朝成暮毁,一直上达并不更确立、稳固或

精确定位的中心。

当这些新男人新女人，这些新印尼人或摩洛哥人（模仿一下克雷夫科尔论及独立革命后的美国农场主的话），向他们家族、地方和社群的直接视野以外看去时（迄今为止他们几乎一贯这么做），他们看到的不是浩瀚无涯的民族感情，向内奔流至雅加达或拉巴特，又从那儿向外涌出，把沿途的每个人都收进一种普遍的、令人迷恋的认同，一种凌驾一切、排斥一切的终极忠诚里。他们在这些中心、中枢之地看到的，就是他们在身旁看到的：一种特殊、独特的政治在一个特殊、独特的世界上的施行；事情在这周围是如何发生的，它们是什么性质的事情，有什么办法可以用来应付它们，利用它们，或保护自己免遭其害。

这一点会显得特别清晰，如果我们看看过去几年忽然冒出来的一种危急、紧迫、某种意义上威胁国家的现象：借宗教为名的非常规暴力——伊斯兰恐怖主义。实际上两国都有一段伊斯兰主义异议和暴动的历史。我已提过北苏门答腊受宗教激发的屡次三番的叛乱，它们早在19世纪就开始了，在共和国存在的最初那些多变岁月里尤盛，当时它的合法性遭到打着“伊斯兰之家”（Darul Islam）旗号 213 的一场武装造反的公然、凶悍的挑战。［最早在新国家从事研究的美国人类学家之一（我仅落后几个月），耶鲁的雷蒙德·肯尼迪，好像就是在那次造反中命丧西爪哇。］在摩洛哥，事态没那么引人注目，它包含了穆斯林派系和小集团（尤其是大学里）的周期性出现，与对其领导人的周期性监禁或软禁，虽然自邻国阿尔及利亚20世纪90年代兴起了伊斯兰拯救阵线，将该国送入螺旋上升的杀戮与反杀戮之中以后，对“伊斯兰主义威胁”的担忧在摩洛哥也迅速蔓延。无论如何，随着2002年炸死202人的巴厘爆炸案，和2003年炸死41人的卡萨布兰卡爆炸案，圣战主义伊斯兰具体而明确地降临了这

两国。

显然此处我不能穷究那一切的细节，纤微的或粗略的细节。(很多事情还在冒出来。两地都公布了死刑判决和刑期，但两国酝酿的反应——假如会发生的话——还不明朗。当然，美国对外政策的喧嚣和骚动把每件事都搅得更复杂了。)但业已了然的是，我粗勾淡描的这显著而特有的政治风格将贯穿和鼓舞伊斯兰狂热的表达与政府机器——印尼摇摆不定的总统制、摩洛哥整旧如新的君主制——对它的反应。

在印尼，激进的极权主义的伊斯兰的侵袭(多半来自别处)轻易地落入我描述过的该国的“集团—反集团”模式中，即被纳入该国流行的对分离主义的强烈恐惧中。在亚齐，最初只是(相当程度上现在依然是)小股伊斯兰主义极端分子放一枪就跑的叛乱，他们的目标是反雅加达、反爪哇人的，也同样是拘谨古板和超级正统的；但是中央政府特别是军队顽固认定那是要肢解国家的分离主义威胁，必须以毫不妥协的霸道武力(11 000 人死于 27 年打打停停脱身不得的镇压中)对付它，于是它被转变成太过精确地称为“印尼车臣”的那种东西。在群岛的另一端、有“香料群岛”之称的摩鹿加群岛上，基督教的影响因荷兰传教机构的庇护而尤为显著，自命的圣战主义者——其中很多人迁自周边别的岛屿，兴许包括南菲律宾——与当地定居已久的基督徒之间的一系列对抗，也导致有组织的暴乱、数百人丧生和又一次不问青红皂白、基本上徒劳无功的军队干预。然而模式又是普遍的。全国范围内，某地的侵入群体和原先的定居群体——印尼人所谓的 *pendatang*(新来者)和 *asli*(本地人)——之间的对抗不但引起派系愤争，也引起族群的、文化的、部落的、意识形态的和经济的愤争。(系缚于地方的石油矿藏完全无助于国家统一，正如尼日利亚也表明的。)如果像我相信的那样，无论是印

214

尼分裂成更灵便更同质的部分，还是整合在一个汩没差异、四海一家的认同庇荫下，也许除了偶然情况外都行不通，那么这个国家将不得不发展出遏制和安定如此多方面、多形态差异的有效办法——这是它至今尚未着手的事。

在摩洛哥那个师徒国家，形势相近但方式有别。半秘密的个人联盟和对立表现了那里大部分政治生活的特征，它们的相互作用和经营操纵极易被基地组织那种小蜂窝状网络的恐怖主义所渗透，人们已日渐将后者同中东和北非的伊斯兰主义颠覆活动联系起来。若是它势头猛——阿尔及利亚已然如此，沙特阿拉伯正初露苗头——它将构成对建立在宗教基础上的、“信士的长官”（*amir al-muminin*）的君主制合法性的直接挑战，而君主制是整个系统的枢纽（如果有这么一个的话）。构建、维持、破坏和重建有效的个人忠诚链的能力在此才是秩序的锁钥，而不是民族目的和集体团结的整体意识，后者假若存在，也是政治生活的反映，不是它的原因和基础。

不论我这必定可商榷的对比和特征描述是真是假，总的论点是：至少在这些复杂地方，被一群非凡的、独特的人民赋予生命的紧凑而具有主权的民族国家——公民的法兰西或单子式的日本、天主教的葡萄牙或佛教的泰国——既不是现存的，也不在接近形成的某一点上。是什么——终于等到了时辰——正在形成呢？辨认出它，而不是祈愿未来或谴责过去，我想说才是我们学者—教授应对事情的当务之急。

即便别无是处，我希望现在我说服你们相信了，这次讨论开头我描述成在20世纪50年代席卷了西敏司和鄙人的人类学生涯的“历史之旅”完全上路了。（实际上，那时以来它也席卷了我们绝大多数同代人的人类学生涯。挖掘出婚姻规则、制作出亲属称谓表的那种笔记加询问式丛林民族志学家，差不多就像我们当时一样是

异数。)问题不再是我们是否要从事它，甚或在哪里从事(让我们进入、有人和我们说话的任何地方都行)，而是我们理应做什么，既然我们清楚、肯定地要投身此事。在形成中国家(forming state)的政治发展这个研究事业里，现如今麇集着技巧娴熟、武器精良、信心十足的社会科学家们(我这个词用得很宽泛，那也是它唯一的使用方式)——历史学家、经济学家、政治学家、社会学家、文献学家、医疗工作者、发展代理人、时事评论人、律师、心理学家、哲学家和文学家等等，那么人类学作为有方法有意趣的一门特别科学(不是模糊、傲慢的“人的研究”，至少我乐意把它留给注疏家和教科书作者)、一种特殊的思考和论证方向，它的贡献是什么？

我这里一直在暗示、立刻将明言的是，社会人类学家，哪怕是我们老派的博厄斯主义者，特别善于适应——其实是预适应——这样的经验研究，适应复杂地区的政治研究。既然伊斯兰教是法国和英国的第二大宗教，2 000 万印度人居住在印度之外，移民解释了美国2/3(加利福尼亚全部)的年人口增长，那种研究意味着几乎一切地方。也许除了冰岛——它似乎完好无损地保持着它的基因库——以外，世界上所有的国土，所有或好或歹地设计来治理它们、给予它们一种集体在世存在的国家，都复杂得如同德语动词，不规则如同阿拉伯语复数，多样得如同美国习语。换句话说，它们是为比较的、形态学的、民族志的眼光而生的。

那种眼光较少寻求铁律和重复的原因，更多寻求有意义的形式和启示性的细节；较少寻求凡事都趋向的结论或凡物都模仿的典范，更多寻求事事物物呈现的特异性。人类学对差异的关怀常常被误解为偏爱差异嫌恶理论，实则无非承认差异是让世界(尤其是政治世界)转动起来的东西，这种承认是在成千上万详尽、广泛的田野调查中千辛万苦赢得的。异质性是常态，冲突是秩序化力量，尽管存

在对共识、统一和近在眼前的和谐的意识形态浪漫倾向(左翼的右翼的、宗教的世俗的都有),它们可能将在无法预见的遥远未来依然如此。

作为此处、彼处、到处的事态现况如何的仅有的颇富戏剧性的例子,让我们看看尼尔·阿舍森(Neal Acherson 2003:37)最近对高加索人的那个发祥地纳戈尔诺—卡拉巴赫的描述:

> “纳戈尔诺”(Nagorny)在俄语里表示“多山的”,“卡拉巴赫”(Karabakh)在土耳其语里大致表示“黑色花园”。直到1988年,纳戈尔诺—卡拉巴赫可说是以亚美尼亚人为主的多山地带,却被分给阿塞拜疆苏维埃共和国;它是块飞地,在西面被阿塞拜疆人定居的带状地区与亚美尼亚苏维埃共和国隔离开来。亚美尼亚人是传统的基督徒,说亚美尼亚语;阿塞拜疆人是传统的穆斯林,说与土耳其语相近的一种语言。人数众多的亚美尼亚少数族群住在阿塞拜疆,特别是它里海之滨的首都巴库;同时也有人数众多的阿塞拜疆少数族群住在亚美尼亚。连纳戈尔诺—卡拉巴赫的人口也是混杂的。斯捷潘纳克特镇主要是亚美尼亚人;古老的山顶城市舒沙主要是阿塞拜疆人。 216

在这里,政治安排——亦即国家和亚国家、新国家和旧国家(亚美尼亚、阿塞拜疆、俄罗斯、苏联,如今又加上破门而入、勘察石油的西方和近东大国)——与一团乱麻似的语言、宗教、历史、神话、谎言和心理的相互作用(用个温和点儿的词来表示实际发生的移民和杀戮),依我看仅仅相对而言是极端的。巴尔干困境,即如何统治混聚一处的分裂人口,而今非常普遍。纳戈尔诺—卡拉巴赫、摩洛哥或者印尼,目前“田野”——我们棘手的考验和测度的终端——

看上去多半就像那副模样。

的确有迹象表明，我们终于开始领悟到这一点，抛弃在我看来相当尖厉和过度理智化的“恶棍和受害人”式的道德主义——那是我们这个领域许许多多新著的特点，转而奉持一种更现实主义和实用主义的取径——它致力于发展既能表征纳戈尔诺—卡拉巴赫那种种处境又能揭示它们或许可以想象的被诱趋的方向的各种研究路线和分析框架。雷纳托·罗萨尔多(2003)及其东南亚研究同事们有关“文化公民身份”、布罗姆·汉森及其印度研究同事们(Blom Hansen and Stepputat 2001)有关“想象的国度”或者亚当·阿什福德(2000)有关新南非巫术恐惧的政治负荷的这若干工作，也许就是小荷露出的尖尖角，一如安德鲁·阿普特尔(1992)关于中心和权力的约鲁巴仪式、迈克尔·米克(2002)关于奥斯曼土耳其对共和国土耳其的塑造、以及——假如我可以这么说的话——我本人关于巴厘和爪哇的剧场国家的那若干工作。

西敏司和我这代人在前辈的推动和指点下进行的历史之旅，如今在后辈们那里以其自身的方式和资源延续着。意想不到的长寿的少有优势之一是看着它发生的好福气：不管西敏司会怎么看我说的其他一切，我确信他会同意这点的。

## 参考文献


Abrams, Philip. 1988(1977). Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology* 19(1):58—89.

Acherson, Neal. 2003. In a black garden. *New York Review of Books*, November 20, pp.37—40.

Anderson, Benedict. 1972. *Java in a time of revolution: Occupation and resistance, 1944—1946*. Ithaca: Cornell University Press.

Apter, Andrew. 1992. *Black critics and kings: The hermeneutics of power in Yoruba society*. Chicago: University of Chicago Press.

Ashford, Adam. 2000. *Madumbo: A man bewitched*. Chicago: University of Chicago press.

Blom Hansen, Thomas, and Finn Stepputat. Editors. 2001. *States of imagination: Ethnographic explorations of the postcolonial state*. Durham: Duke University Press.

Burke, Edmund, III. 1976. *Prelude to protectorate in Morocco: Precolonial protest and resistance, 1860—1912*. Chicago: University of Chicago press.

Chatgterjee, Partha. 1993. *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University of Chicago Press.

Comaroff, Jean, and John Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.

Combs-Schilling, M.E. 1989. *Sacred performances: Islam, sexuality, and sacrifice*. New York: Columbia University Press.

Connor, Walker. *1978*. A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a? *Ethnic and Racial Studies* 1:378—400.

Corrigan, Phillip, and Derek Sayer. 1985. *The great arch: English state formation as cultural revolution*. London: Basil Blackwell.

Eickelman, Dale. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and society in a pilgrimage center*. Austin: University of Texas Press.

Eidson, John R. 1996. *Homo symbolans agonisticus*: Geertz's "agonistic" vision and its implications for historical anthropology. *Focaal: Tijdschrift voor Antropologie* 26/26:109—123.

Emmersom, Donald. 1974. *Indonesia's elite: Political culture and cultural politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Feith, Herbert. 1962. *The decline of constitutional democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Geertz, Clifford. 2000. *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press.

Hammoudi, Abdelleh. 1997. *Master and disciple: The cultural foundations of Moroccan authoritarianism*. Chicago: University of Chicago Press.

Kahin, George. 1952. *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Leveau, Rémy. 1976. *Le fellah marocain: Defenseur du trône*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Liddle, R. William. 1970. *Ethnicity, party, and national integration: An Indonesian case study*. New Haven: Yale University Press.

Lomnitz, Claudio. 1992. *Exits from the labyrinth: Culture and ideology in the Mexican national space*. Berkeley: University of California Press.

——. 2001. *Deep Mexico: An anthropology of nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Meeker, Michael E. 2002. *A nation of empire: The Ottoman legacy of Turkish modernity*. Berkeley: University of California Press.

Reyna, Stephen P. 1998. Right and might: Of approximate truths and moral judgements. *Identities* 4(3—40):431—465.

Rosaldo, Renato. Editor. 2003. *Culture and citizenship in Island Southeast Asia: Nation and belonging in the hinterlands*. Berkeley: University of California Press.

Roseberry. William. 1989. *Anthropologies and histories: Essays in culture, history. And political economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Rosen, Lawrence. 1984. *Bargaining for reality: The construction of social relations in a Muslim community*. Chicago: University of Chicago Press.

Scott, James C. 1998. *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.

Schulte Nordholt, Henk. 1996. *The spell of power: A history of Balinese politics 1650—1940*. Leiden: KITLV Press.

Siegel, James T. 1986. *Solo in the New Order: Language and hierarchy in an Indonesian city*. Princeton: Princeton University Press.

Steward, Julian, et al. 1956. *People of Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press.

Waterbury, John. 1970. *The commander of the faithful: The Moroccan political elite, a study in segmented politics*. London: Weidenfeld and Nicolson.

White, Benjamin. 1983. Agricultural involution and its critics: Twenty years after. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 15(2): 18—31.

## 2005

# 变换的目标，移动的对象[①]

## 一

219

对于一位年近八旬又感到它在催人忆旧的人类学家来说，在这种实际上用来纪念一位大理石雕像般人物——如果人们终究还记得他的话，多数人会记得他是爱德华七世时代一位闭门却扫的大学教师，倾其毕生之力对世界上的奇风异俗做卡索邦式的编撰——的典重场合下，他似乎别无可为，只有回顾自身在相关联的行当里差别很大却同样过眼云烟的职业生涯，尽力表明时间和变迁对它做了些什么。不是说这将有利于对抗时间和变迁对它做过的和继续会做的事情。已死的学术不能复生，谁要还怀抱奥西曼提斯式的迷梦，只需在亚马逊网站的热销书排行榜上查询一下《弗雷泽演讲集，1922—1932》，发现它排在第 2 467 068 位，就会马上恍然梦觉。我只是想——但愿不存在过度自我引用或永恒的幻觉——将与特殊时代的特殊遭遇记录下来。

还有特殊的主题：宗教人类学。为什么自打我从人文学科游荡

---

① 最初作为詹姆斯·弗雷泽爵士纪念讲座发表时题为《变换的目标，移动的对象：论宗教人类学》（“Shifting Aims，Moving Targets：On the Anthropology”），*Journal of the Royal Anthropological Institute* 11，no.1，March 2005）。——原编者注

到人类学以来，我在东南亚、在北非、在过去、在当前、日益在整个世界上耗费那么多时间和心血研究“宗教”（此处、各处都放进粗重的引号里），我对此也不甚了了，特别是因为本人并无特定的宗教背景或信奉——起码至今如是，而且照我说来，信教为时已晚。这样关心（虽谈不上痴迷）信念、膜拜、信仰、圣洁、神秘、世界观、巫术、赎罪物和树木崇拜（你们想必记得，弗雷泽在它上面用了不下五章篇幅），肯定部分地与那一人文学科背景有牵连：文学和哲学确实让心智倾向于瑰奇的主题。但我想它要更多归因于描述和分析神话、魔法、仪式和精神格调在人类学中持续占据的中心位置：从E.B.泰勒（1889）、威廉·史密斯（1889）、R.R.马雷特（1917）和弗雷泽（1890），到后来的马林诺夫斯基（1948）、雷蒙德·弗思（1967）、埃文思—普里查德（1956）、戈弗雷·林哈德（1961）、维克多·特纳（1968）和玛丽·道格拉斯（1966）。这不过是试着列出一个地方性即牛津剑桥、伦敦和曼彻斯特的谱系。[我自己的谱系当然是美国的：鲁思·本尼迪克特（1927）、赖希哈德（1923）、罗伯特·雷德菲尔德（1953）、克莱德·克拉克洪（1962）。]

220

宗教从一开始就通过图腾分类和乱伦禁忌直接联系着亲属关系，与之一道处于人类学思想的中心，以致关注人类在世存在方式的象征和符号的任何人（比如过去和现在的我），都会立即被吸引到它这个研究领域来。因此，当哈佛的权势人物组织一群研究生去印尼从事一个团队项目，研究亲属关系、村落生活、农民买卖、华人店主少数群体和地方政府，于是发现需要有人去“做”宗教时，我就扑向这个机会，然后写出了我的博士论文和第一本书，那是论述爪哇人精神生活里的伊斯兰教、印度教—佛教和马来亚—波利尼西亚诸般思潮的相互作用的，自那时以来我一直牵挂着所遇到的复杂局面和费解之事——有理论性的、有经验性的、有哲学性的、有宗

派性的，也许最要紧的是实践性的。

回想起来——不是回想那个特殊项目，或是我在那里的工作本身，这两样东西如今多少已是档案堆的故纸了；而是回想整个时代，二战息兵未久、冷战初发的20世纪50年代，似乎很明显的是，那个时代在人类学宗教研究的目标和对象上都出现了重大转变：它在观察什么，又在寻求什么。此前的几乎所有初探都是涉足部落的或古代的信仰与仪式(澳大利亚、古代闪米特人、美洲土著、特罗布里恩德群岛、尼罗特人、楚克齐人)，并且含蓄或公然地假定，那里可能看到犹太教、基督教、印度教、伊斯兰教和其他所谓“高级宗教”的雏形和预兆，进而——用涂尔干的著名标语说——宗教生活的基本形式就可以被界定、分类和归纳规则。然而现在，人们开始尝试从其当下的、当代的、情感主义的形式去直接研究“高级宗教”，不是要发掘它们的共同特点，而是要把它们置于它们从中浮现出来又作用其上的那些社会、历史的——在这个场地，不知我可否斗胆说“文化的”？——脉络里。过去那种寻找相似性和原型——萨满之于教士、斗鸡之于圣餐、弑君之于赎罪(弗雷泽称之为“我们欠野蛮人的情”)——的比较民俗学，变成了寻找后果——涵义、影响、重要性、价值——的比较民族志。宗教在持续的事件进程中究竟怎么发挥作用，有多大作用？它的吸引力和威力何在？它的影响范围呢？它的持久性呢？它的意象、训诫、热诚、戏剧效果、执念和故事讲述(我们很快要说到这些)是怎么回事？ 221

这种“转向”、“转移”或“范式转换”当然是人类学注意力总体转移的一部分，而且只是较小部分，从沙漠、丛林和北极荒野转向渐渐为人所知的新国家、发展中国家、第三世界、新兴大国或不结盟国家(Geertz 1963)。着手研究印度、伊朗、尼日利亚、埃及、中国、巴西或——像我那样——印尼的一些人，发现自己面对的不

是蚁聚的、需加标记和分类的神话、精灵和心灵实践，而是历史深厚、概念精致的大量社会—文化形态，内有官员、文书、经济体制和世家大族。复杂社会——你要愿意，说“文明”也行——有的跟次大陆一般大，有着文化多元的人口、一大把语言和遍及半个世界的精神联系，它们向我们这些原本瞄着毒药神谕（*Benge*）和祝福之祭、逐渐被它们吸引的人展示的，不但是一种新的研究对象，还是一种如何研究它——我们想要发现什么——的修正观念。

就爪哇——那里集合了世界上最强大的多家帝国主义，稳稳地成为一个散乱、动荡、观念上界限模糊的政治实体的中心——而言，这意味着两件事：第一，承认一个思想歧杂的单一社会里命意相反、用宗教语言表达的种种分裂——谁要稍稍接触当地生活，就会被迫接受这一点；第二，懂得这些分裂和这种思想歧杂不妨碍、事实上反而造就了一种鲜明而特别的精神气质——一种倾向、一种脾气、一种特征、一种道德气氛。如果像那时我们仍被教导着学舌的那样，宗教的“功能”是“调节社会的终极价值态度”，那么这里的“调节”是多样的、对比的和复调的，态度亦然。德尼·龙巴尔（1990：vol.III，pp.89ff.）——布罗代尔学派的“爪哇地区”历史学家——所称的在“狂热”和“宽容”之间、在“竞争的摩擦”和“和谐的意愿”之间维持着不稳定平衡的“亚洲网络的十字路口”，证明是一个极好的场所，可以先把“宗教”这个概念拆开，然后尽力设法把它重新合拢。

可用于玩这种戏法——把相互冲突、间断的精神趋向分隔开来，然后在纷乱、混合的日常生活之流中重新接通它们——的概念装备又少又粗陋。“多元主义”、“调和主义”、“地方自治主义”、“宗派主义”、“教派主义”：这些公认术语意在描述促成共同处境的

222 互相竞争的传统，它们似乎一概不足以表现事态千头万绪的复杂和

强度。猜疑和嫉妒，伴随着一往无前的民族统一志向，曾推动了早期的共和国，没过多久又仅差毫厘（或分秒）就要摧毁它，它们比哪怕隐喻或类比地说的“宗教”宽广得多，也更为覆盖一切。但是它们——那些猜疑和嫉妒，还有志向——几乎无时无刻不被数世纪以来形成的多变世界观所影响和强化。

最考验描述和解释的并非构成其内在要素的各种传统本身：印度教（或印度教—佛教），从9世纪开始存在于斯；伊斯兰教，14—15世纪进入那里；基督教，18—19世纪被欧洲传教士和种植园经营者传播过去；还有南太平洋群岛的潜流，在民间仪式的巫术和通灵术中依稀可见。它们是熟悉可辨的，并不格外与众不同：民族志磨坊的普通谷物而已。需要方法论的改弦易辙的是那些传统及其引发的心态越过社会、政治和经济生活的极深极悬绝的裂隙而整齐展延的方式，以及实际上界定和建构那些裂隙——形塑它们、维续它们、驱策它们——的方式。

这一切“在现实中”是如何实现的，其细节再次有案可查：随着冷战的激情漫入本地场景并像意识形态寄生虫一样攀附于这个那个传统之上，这些封闭而僵化的思想倾向就日渐趋于极化；随着极化发展成全面的文化战争，选举政治和议会政府塌陷了；当派系屠杀沿着这些分界线爆发并蔓延全岛时，民众暴力喷薄而出，数十万人丧生。这一切的原因，以及随之而来将这个国家保持在一种政治和智识暂停状态（有几分文化时间隧道的意味）达35年之久的强迫和人为的重新整合的原因，当然是多种多样的。但一望而知，各种宗教倾向的冲突和撞击是显著因素。

如我所言，这种难对付的错综复杂，地方传统和世界宗教的相互作用，不仅身陷一个形成中国家的我本人和我的爪哇项目同僚们碰上了，20世纪五六十年代转去研究试图变成新（或至少更新）国家

的那些旧社会的整整一代人类学家都碰上了。印度，因其民族主义运动的地方自治主义分裂与印巴分治的创痛，或许是最惹人注目的案例。但是尼日利亚有其伊斯兰—基督教派系之争和种族狂热的内战，斯里兰卡有其僧伽罗人—佛教徒对抗泰米尔人—印度教徒的暴力，混血儿—印第安人中美洲的宗教内部的不和谐、猜疑和道德疏远，伊拉克和巴基斯坦的仅有细微差别的逊尼派—什叶派门户之见，塞尔维亚—克罗地亚的东正教—天主教宗派主义，整个中东和北非地区缠抱成一团的穆斯林、基督徒和犹太人，缅甸怒目对视的低地佛教和内地基督教，菲律宾群岛上挤得近离得远的西班牙天主教、美国福音派和伊斯兰复兴运动——所有这些都向有心探索它们的精神构造的人们展现出很不一样的任务，不同于里奥·福琼及其多布的巫师们、马克斯·格拉克曼及其斯威士兰的酋长们或克劳德·列维—斯特劳斯及其波洛洛人中的美洲豹故事所面对的那种。

它所提出的第一个问题，极可能激起抽象论辩的问题，当然是“何为宗教”。它自始即默然存在，但由于牵涉到这样的多变性、多样性、竞争和吵闹，如今不再能够凭借一种简单策略静静地、轻率地回答了。那种策略就是把我们的注意力转向某些崇拜对象和习俗，它们看上去至少大体类似于在我们自身社会里会被认为牵连着神性、超自然、神圣、圣域、不可思议、超越的那些对象和习俗。在“宗教”这个类目下该包含些什么？它的边界在哪里？它的标志有哪些？一旦开始思考它，那“信仰”、“崇拜”、“仪轨”或“信念”又是什么？我的博士论文名叫《爪哇诸宗教》，由此形成的那本书为了公共消费做了删减、润色，更名为《爪哇的宗教》（Geertz 1960）。它的章节涉及方方面面的事情，从皮影戏、哈吉、瑜伽和说话方式，到神灵附体、伊斯兰学校、丧宴和政党。至今仍不清楚它的主题是什么。

## 二

此处的问题，即我们如何称呼和归类其他社会里既大致类似于我们自身的、又怪异有别并奇特地自成一体的文化形构，在人类学中非常普遍：一个反复发生的难题。某种东西是不是“家庭”、“市场”、“国家”、“法律”、“艺术”、“政治”或“地位”，也就是我们常说的跨文化地确定究竟什么属于某范畴、为什么属于，这是一桩实质上有争议的事情，是挑起论战、永无止境、只能敲敲边鼓然后相当曲折地推进的循环讨论。常见做法是从我们自有的几乎未经检验的日常语义开始：“家庭”、“国家”或(就手边这个例子)“宗教”表示什么意思？对我们来说什么算是亲属关系、政府或信仰？在我们正力图描绘其生活方式的那些人中间，什么东西(族类相似地)看上去……呃……似曾相识？

这几乎不会产生确定的种属分类群，一种文化类别的林奈式编目。它产生的是一个争辩不休的顽固问题——定义问题：“当我们谈论宗教时我们在谈论什么？”真的，很大程度上我们是在谈论“意 224 义”。假如有某种普遍、直观和清晰(至少在更精心地审视它之前)的范畴，它可以直接地凭直觉获知，明显地连贯一致，对今日那些大杂烩的“新国家”社会里的“宗教”的民族志叙述，其上天入地的广泛材料都可以比较性地归到它名下，那么这“宗教”范畴即属于那种意义。在我们随意而不加深思地、“以日常语言的方式”为自己归入“宗教”的常识名称下的那种种现象(信仰、实践、态度、想象)，与我们并不更审慎地做这样的归类、联系着我们认为至少有点儿遥远和异乎我们自身(即视为“他者”)的那些社会的诸般现象之间，所存在的族类相似的间接关联，其实是我们无论在何种情形

下都相信与事情的总体"目的"、"要义"、"价值"、"意义"或"意图"有着紧要关系的那些关联：广泛而重大的、往往是寓言式的与"生活的意义"有着紧要关系。

这样说的话，似乎我们做成的事情就是用一种模糊替代了另一种模糊，用不明之物替代了不定之物。但是这样的表述方式有调整事物的关注重点的一大好处，或者说，当我拼命要确定我在爪哇案例中事实上力图将什么引入那完整描述之中的时候，对我来说似乎有这样的好处：即人文科学中一直在涌现的日渐扩展的一大套精准强大的思辨工具——概念、理论、视角、话语方式、分析框架等，它们可以动用来分类那不可分类的，联结那未加联结的，界定可研究的问题和设计研究路线。将人类学——特别是宗教人类学——置于当代语言学、文学批评、符号学、心理学、社会学尤其是哲学的观念更复杂更自觉的语境中，这不是以输入的抽象概念掩饰它不得不说的东西，或者以捏造的佶屈聱牙的术语夸大其词。它是——用查尔斯·皮尔士的有名劝告来说——想尽力厘清我们的思想。尤其是对我们自己。

我们仅仅为了有个涵盖性术语可以称之为"意义系统"的东西，我宁愿称之为"文化系统"，在对它的分析方面，自(请容我们说)皮尔士和索绪尔、弗雷格和雅各布森(对我而言，他们各出心裁地开启了那种分析的大部分)以来问世的如潮研究中，我觉得有三条思路特具价值，关系到聚焦和整顿我们的比较宗教认知。

第一条思路是所谓"意义的自主性"论题。[这一措辞应归于美国哲学家唐纳德·戴维森(1984)，但是引用最多的权威性表述是维特根斯坦——此处有姓足矣，无需名讳——的私人语言论证(Wittgenstein 1953；cf. Colebrook 2002：70 ff.)。] 意义不是主观的

225 事情，不是私密的、个人的、"头脑中"事。它是公开的、社会的事

情，是在生活之流中建构起来的某种东西。我们是在露天、在行动所处的外部世界交换符号的；正是在那一交换中意义被制造出来了。我们必须如斯坦利·卡维尔——具有维特根斯坦倾向的另一位美国哲学家——以恰当的反论所言，"意指我们所说的"，因为只有通过"说"（要不然以一种可理解的方式做事、行动、前进、表现我们自己），我们才能真正"意指"（Cavell 1969）。

第二条思路蕴含在第一条里面，认为意义是物质性地体现出来的，是通过可思可感可解的符号，通过像成人礼或耶稣受难剧、差分方程或不可能性证明之类象征工具（都是它的载体），被形成、传播、实现、象征、表达和交流——这里我们要寻索恰当用语。（一种工具之所以是"宗教性"的，不是因为它的结构，而是因为它的用途：我们都知道，毕达哥拉斯学派崇拜直角三角形和 2 的平方根。）由于死去的认识论在我们的语言里阴魂不散，要简单直接地说清这一点有些困难，尽管如此，一旦那些鬼魂——柏拉图的或笛卡尔的、孔德的或基督教的——被妥善祛除，它差不多是一种明摆着的思想。文化（语言、艺术、科学、法律、宗教、婚姻、政治、喜庆、常识——这全套东西）不止包含悬浮在不可触及的心理状态中的无形观念，灵魂和精神的那些微妙运动，而且包含美国行动理论家、社会批评家和通才文人肯尼斯·博克（1941）所说的"生活装备"，实在的、手边的、可用的、用过的装备：到如今这不应是那么费解的观念。

最后，有一种观念的发展把这一切与宗教和崇拜更直接地联系起来，它在韦伯的宗教社会学之后的社会科学中很重要，但在形形色色的辩护教义的思辨中、在新近神学的某些分支中已有一段久远曲折的历史，那就是"极限"、"终极"或"存在主义"的意义问题这种观念：它认为面对极端难以解释、极端不堪忍受或极端不合情

理的状况——澄清不了的混乱、逃避不了的痛苦、战胜不了的恶魔、具有有限性的原始无理数，我们的文化资源失效了，或开始失效了，我们的生活装备运转维艰，有崩坏之虞；正是在这一时点上，我们认作“宗教的”那类关怀（往往自称是“终极的”）开始活动了(Jaspers 1971；Tillich 1952；Weber 1965)。如我在其他地方不止一次做过的那样，让我们引用另一位难于归类、自由撰稿的美国社会理论家苏珊·朗格的一段话：

> 人能够想法适应他的想象力应付得了的任何事情，但他不能应付混沌状态。（我们）最重要的财富始终是关于我们在自然界、地球上、社会上和我们正做着的事情中的一般定位的那些符号，亦即我们世界观和人生观的那些符号……在原始社会里，日常仪式被并入共同活动中，并入吃饭、洗衣、生火中……因为人们不断感觉到，有必要重申部落的道德规范，确认它的宇宙状况。在基督教的欧洲，教会让人每天（有的教派甚至每小时）跪拜，去表现——即使不思量——他们对那些概念的赞同(1959:287)。

226

于是我给自己装备了这三种一般见解：意义是自主的，它是用符号或象征传递的，这样传递的宗教意义被指向绝境隐现的时刻。就在大约四十年前，以及——说来奇怪——今天在剑桥这里，在为将年轻的英国“社会”人类学家和年轻的美国“文化”人类学家——明显对年长者不大抱希望，他们大多避不与会——凝聚成共同话语社群而召集的这一著名的越洋手牵手世界性大会上，我尝试着对“作为一个文化（或者又是‘意义’）系统的宗教”提出一套简明综合的说明，我希望可以借助它在我散漫而特设性的、先做事后解释的研究取向当中识别和定位重心所在——只要有这样的重心(Banton

1966：1—46；Geertz 1973）。

这首先需要试探性地、很棘手很芜蔓地构造一个定义，我想我已说得很明白、很坚定甚至很唠叨了，它不是要“一劳永逸地”离析出宗教的“本体论的”、“普遍主义的”、“超历史的”“本质”，而是要控制、指导、显明至少那时还很笨拙和生疏的一条论证理路。①

这种路标、环游式的“定义”，真的更其是激发思考的东西而非别的什么，被引导去将当时是民族志研究主导范式的结构主义和功能主义的自鸣得意同时打翻在地。它主要热衷于强调民族、群体、个人的覆盖最广的秩序观念（即他们的世界观）与他们现实生活的到处弥漫的格调和脾性（即他们的精神特质）是如何在宗教实践里得以互相补充、加强的：在仪式上，在神话中，在精神修炼里，在日常生活的反身性虔敬中。引述我自己的定义，“宗教调节人类行动使之合于所设想的宇宙秩序，又把宇宙秩序的意象投射到人类经验的平面上”（Geertz 1973：90；较早的较不专业的表述，参见 Geertz 1958）。它给予人们——如我录自桑塔亚纳为人忽视的《理性与宗教》的引语所言——一种特殊的、个别性的“生活的偏见”（bias to life），构筑（我料信教者会说“发现”）“另一个生活世界”②。“当我们说有一个宗教时，我们的意思就是有另一个生活世界，不管我们是否期待过全部投身进去。”（Geertz 1973：90） 227

无论如何，在我尽当下之所能，这样把我的想法集结起来，阐明给各位方家以供思考之后，我飞快地厌倦了站定立场和论辩交锋，即学术圈里纲领性话语的“我们在这里”“我们在那里”的此疆

① 这些表述词语全部摘录自一篇特别愚钝而自利（*interéssé*）的评论文章，Asad（1983）。对该文的精彩批评，参见 Canton（forthcoming）；亦见取径一致但更简略的 Kipp & Rogers（1987：29）。我自己的另一篇综述，联系着威廉·詹姆士的工作更直接地讨论了这些问题的一部分，参见 Geertz（2000：167—202）。

② 参见桑塔亚纳著、犹家仲译：《宗教中的理性》，北京大学出版社 2008 年版，第 6 页。——译注

彼界，我想回到采矿工作面，在那里，说到底行动——看看前述这些能否带来有助于理解的什么东西——才是我们所说的“真实世界”，人们住在里边、但人类学家仅是造访过客的世界。于是我开启了同另一个社会的另一段长时间、近距离的遭遇，它历史悠久，政治新型（或起码是维新的），宗教突出（那时爪哇正深受我前面提及的暴力肆虐的煎熬）：它就是摩洛哥。

像爪哇（或印尼——不过让我们撇开那个问题吧）一样，摩洛哥当然也是——名义上、公开地、至少半官方地——“伊斯兰教的”，它的全部书面历史一直这么说，而且看起来短期内改变的希望极渺茫。但是不像爪哇那样，它的文化基调是阿拉伯—柏柏尔的，不是马来亚—波利尼西亚的；也不像爪哇，它大体上——不是全体，仅是大体——免于直接卷入其他“高级的”、“世界性的”、“组织化的”、“教条性的”或“源于经文的”宗教，并被笼罩其下。（有块犹太人势力的飞地存在已久，还有块不期而然的基督徒飞地存在时期短得多，但二者对事态的总体趋向和进程影响极微。）结果，当爪哇的特征是分散和混合，是折衷主义、离心和持续站队的意识的时候，摩洛哥却呈现出严厉、专一和集中得多的精神图景：干净利索的“伊斯兰教”。爪哇在“竞争的摩擦”与“和谐的意愿”之间维系着微妙脆弱的“十字路口”的平衡；与此对照，摩洛哥似乎是（至少在气质上——社会结构另当别论）直接的、整齐的、简洁的、单调的。

为了把这种对比说出来，揭开它，展示意义系统方法在聚焦问题上的有效性，20 世纪 60 年代末我从北非回国后发表了一系列相当简明扼要、某种程度上甚至是简单化的演讲，在那当中，我不是像处理爪哇那样穷搜博访似乎与“宗教”有着某种本地联系的无论何物，而是试图查探伊斯兰教——一种独特、历日旷久、高度典章化、异常自觉（即便不说自恋）的“世界宗教”——怎样在大不相同

的环境里以大不相同的方式成就自己，并产生大不相同的后果：极远的马格里布、极远的东印度。我的探讨后来以 *Islam Observed* (Geertz 1968)为名出版(那本该是个双关语，虽然我不知道有没有人注意到)①，它是围绕着我所称的它们的宗教表现的“经典风格”在 228 这两个社会中的建构而组织起来的：在爪哇，那是一种等级的、调和的、相当弥散的寻求体验的直觉主义；在摩洛哥，那是一种热烈的、对抗的、相当纯粹的改正世界的道德主义。这种简略的特征描述的效度姑且不论(在这些问题上，无误述地描述是不大可能的，例外和矛盾总是深嵌其中)，我旨在表明全方位、总体性的秩序观念(它们有的出自伊斯兰教文献和口传教义，有的不是)与特殊的、当地发展而成带有当地特色的社会实践如何互相影响——可说是“辩证地”，你要喜欢那种语言的话，如果不喜欢，可说是“交互地”——从而造就出具体而特别的 *trains de vie*(生活方式)——独特的在世存在方式。

但是在通向这个论点的途中发生了一件怪事。这两国(还有整个世界，这一点很快变得明显)之内，正赶上我在观察的时节，宏大视野和地方环境之间的密切联系开始日渐扭曲和减弱，转变到抽象防御和身份恐慌的水平上。在(尤其是)日常生活经验与意义和集体目的的精致观念之间原本存在的非常直接而当下的相互作用，变成远为难以捉摸、错综微妙、不稳定不确定的一件事情，至少对两国人口中很大部分并日见其多的人来说是这样，尽管又是典型地相比较而言。

为了命名这一现象，部分也是为了指明其特征，虽然它的力度、

---

① 英语里 observed 既表示“被观察的”又表示“被遵奉的”，所以格尔茨说这里是双关：同时存在于人类学家眼里和摩洛哥人思想—行为中的伊斯兰教。——译注

规模和耐力依然模糊难辨，我暂且杜撰了“宗教意态”（religious mindedness）这个应景短语。

> 在他们各自的社会史进程中，摩洛哥人和（爪哇人）部分利用伊斯兰传统、部分利用其他传统，创造出终极实在的意象，他们据此既理解生活也设法过生活。如同一切宗教观念那样，这些意象自带了它们自身的正当理由；它们赖以表现的那些符号（仪式、教义、物件、大事）对和它们心印的人而言是内在强制性的、立地心服口服的——它们因自身的权威而绚丽夺目。看似在逐渐失去的恰是这种品质，至少对人数不多但越来越多的少数群体是如此。在这些人那里，信以为真的东西没有改变，或者没有大变；改变了的是信仰它的方式（Geertz 1963：17）。

不管你想怎么叫它（依我看，“宗教意态”好像不是恰如其分的用词，因为它暗示了某种表面性和背离本真，我不觉得情况是这样），在这两国，宗教信念与日常生活的运转相结合的方式似乎都发生了变化，那时变化尚有限，但飞速加增。两者间的关系更不简 229 单、更不即刻、更不直接——更需要不含糊、有意识和有组织的支持。这在两国所采取的形式——回归古兰经的改革主义运动，有宗教旨趣的政党组织，宣传、辩护和教义争辩的丛生——只是让桑塔亚纳的另一句妙语跳入脑海，它说的是有些人［他叫他们“盲信者”（fanatics），但那也不大恰当］看不见目标了，就加倍付出努力。

## 三

自从在 1967 年那证明是“我们之后洪水滔天”的一年发表那些

演讲以来，特别而言印尼和摩洛哥发生了很多事情，一般言之伊斯兰世界也是变乱纷乘。此后印尼有过五位总统，其中两位是坚定的穆斯林，三位有较折衷的视野。摩洛哥有过两位国王，一个是强势高压的，另一个则迟疑闪避、难以揣摩。冷战结束了，它曾将外国出产的意识形态激情注入本国滋生的社会紧张里，二者的联合竟至有瓦解政治、分裂国家的危险。只有少量犹太人留在摩洛哥曾很繁荣——哪怕被包围——的聚居区里。印尼相当本土化的共产党，曾是中苏集团之外最大的一家并做好了革命的准备，在一场流产的政变和民众大屠杀之后遭到彻底毁灭，它的领导人纷纷被杀害、监禁、贬黜或流放。从我们主题的角度看也许最重要的是，"宗教意态"与"宗教性本身"的对立，即自觉的、教条主义的信条对立于日常的反身性信仰，以前我以为那只是以"沙拉菲主义"、"经文主义"、"改革主义"、"纯粹主义"和"心怀二意"(double-mindedness)之名刚开始显山露水，1967 年后在"伊斯兰主义"、"政治伊斯兰"、"新基要主义"和"圣战主义伊斯兰"这类泛化标题下遍布整个伊斯兰世界。自那以来，霍梅尼、伊斯兰拯救阵线、塔利班和奥萨马·本拉登出现了。阿克萨群众起义、袭击世贸大楼、美国入侵阿富汗和伊拉克、巴厘和卡萨布兰卡的爆炸事件、中亚的去苏联化以及近东和亚洲穆斯林向西欧和美国的大规模移民(越来越是永久移民，越来越饱受争议)，也纷纷出现。

真的，企图在历史发生之际书写历史，就像我一定程度上尝试在做的那样，危险就在于此。世界不会站着不动等着你写就你的篇章，对于未来你能做的最多就是感受它的迫近。要来的来了：重要的是当它来时，是否可以理解成你认为你看到的方向性进程的自然发展。俗话说历史不会重演，但它重复韵律。从那个观点看，由我现在之所见回望我过去之所见，虽然我对二者都很烦恼和沮丧(我 230

本希望好一点的)，但我不觉得特别难堪、自责、需要自辩或道歉。感受到雨意，我可能已听见了洪水，但那至少是佐证雨意的洪水。不论那时阴云怎么不成形、怎么聚散，也不论我多么不确定该如何理解它们，它们都是真实的。它们预示的风暴(而今已证实)也是如此。

在20世纪下半叶即“长战后”(the Long Postwar)时期，社会科学里的宗教研究，除了极少数杰出的例外［社会学里的彼得·伯格和托马斯·卢克曼(1967)、罗伯特·贝拉(1970)，人类学里的维克多·特纳(1968)和玛丽·道格拉斯(1966)］，仍差不多是一潭死水；简化版的所谓“世俗化论题”——现代生活的理性化正在将宗教逐出公共广场，使它收缩到私密、内心、个人和隐秘的向度中去——正高歌猛进。尽管精灵、鬼怪乃至高等神祇在边陲民族和赤贫阶层中仍有销路，教会也还开着大门，幻觉作为一种影响广泛的社会力量是没有任何前途的。它或许——甚至也许应该——在这一地那一方作为一种原始风格的遗物和进步的刹车继续存在一段时间，但是很难想象有朝一日它会再度成为社会、政治和经济事务的指导性力量，能服众能化民，就像宗教改革时期、中世纪或轴心时代那样。当然那仍可能证明真是这样，而韦伯的梦魇——“专家没有灵魂，纵欲者没有心肝”——可能已变成现实(Weber 1958：284)。可是1967年那时我和我的跟不上时代步伐的同行者们不这么看。今天任何人肯定都不这么看了。印度教复兴运动(Hindutva)、新福音派、入世佛教、以色列圣地(Eretz Israel)、解放神学、普世苏非主义、灵恩派基督教、瓦哈比主义、什叶派、库特布和“伊斯兰的回归”：自信的宗教，主动、扩张、醉心于支配，它不只是过去的、边远的；断言它在消逝，它的重要性在萎缩，它的力量在消解，这种观念委婉点说至少也似乎言之过早。

对于20世纪最后几十年和本世纪初年“宗教”在这里那里和全世界发生的状况，要想三言两语地提要钩玄当然做不到，那是傻蛋［或意识形态理论家(Geertz 2003a)］才玩的游戏；在我有些历练之后，我最好是领会到这点而不是尝试它。但是有可能表明当代景象——摩洛哥和印尼之内和其外，伊斯兰教之内和其他“世界宗教”之内——的些许特征，它们似乎既是太阳底下极新的东西，又是固有趋势的逻辑延伸。

我在此只谈其中两点，尽管它们不过是广阔得多的社会图景的一部分，而且它们实质上是表达同一件事的两种方式：(1)大宗教(和一些小宗教——创价学会、摩门教、高台教、巴哈教)从它们历史上寄寓其中并据以形成的那些地点、民族和社会形构——亦即场所和文明——中逐渐脱离(实在缺乏更好的词语)出来：印度教和佛教挣脱了南亚和东亚的深层特殊性，基督教挣脱了欧美的特殊性，伊斯兰教挣脱了近东和北非的特殊性；(2)作为一种大范围的可协商、可变动和可替换的公共认同工具的宗教信仰——继承的或自致的，淡化的或强化的——的兴起：一副便携的面具，一个活动的主体地位。 231

名头大、文本化的世界宗教从它们的发祥地和契心之地向异域和异文化背景传播，这当然有久远的历史了；那是它们号称“世界宗教”的缘由。基督新教向亚洲和非洲的传教远征，罗马天主教跟随伊比利亚的征服文化向拉丁美洲的迁移，伊斯兰教从它的落后的阿拉伯半岛腹地爆炸性地东进西进，甚至佛教从印度出发更神出鬼没难以追溯地向中国、日本和东南亚辐射，或者拉比犹太教从近东出发向西班牙的、斯拉夫的和日耳曼的欧洲辐射——所有这些都表明，信仰、教义、信条、世界观、“宗教”等在播迁，随播迁在改变，在融入最最地方性的历史的最最精微的结构里——虽然成功和

耐久的程度不等。

当下形势里新颖(或至少别样)得足以代表某种沧桑巨变的是，尽管宗教观念及其附随的承诺、践行和自我归属的早期迁移大体上是各种形式——传教，征服，印花贸易的劝服改宗和殖民入侵；巡回教士，前哨学校，就地皈依——的离心外延，但当前的迁移与其说是一系列定向流动，不如说是更广大、更多样、更普遍的流散，是这种那种或虔诚或懈慢的平常信众跨越全球的迁徙(暂时的、半永久的、永久的)。估计有2 000万印度人住在印度以外，500万穆斯林住在法国。伦敦和洛杉矶有佛教徒(泰国人、缅甸人、斯里兰卡人和一些自我设定的佛教徒)，东京、利雅得和曼谷有侨居于此的西方基督徒，海湾国家、澳大利亚和中国香港有菲律宾客籍劳工基督徒。都灵有来自塞内加尔的穆利德兄弟会的街头小贩，柏林有土耳其人和库尔德人的杂货商。在美国，拉美裔和印第安人天主教徒的人数即将超过(如果尚未超过的话)欧裔美国人天主教徒。多年以前，当这一切刚刚露头、我也刚开始关注宗教传统的意识形态化时，我引用过阿尔丰斯·德·拉马丁的一句话："世界窜乱了它的目录"(Lamartine 1946：328)。

232

生于地方本位的、文化特殊化的环境中的个人(和家庭)的这种徙播是零敲碎打、一往直前、断断续续而无组织的——除了一定数量的亲属和邻里是协同行动外。它改变了公共信仰和精神自觉的整个氛围，对迁出者、对他们迁入其中的那些人、对留在故土的人，都是如此。流散社群——即便带有宗教标记的流散社群——的形成也说不上是世界史上的全新现象——犹太人在纽约，马龙派教徒在西非，哈德拉毛人在东南亚，古吉拉特人在好望角。但是它们如今正在形成的那规模真是前所未见的：5万摩洛哥人在阿姆斯特丹，10万马里人在巴黎，15万孟加拉人在伦敦，25万土耳其人在柏林，

而最奇妙的是，1万泰米尔人在瑞士——几乎全是最近二三十年去那里的。不止是资本在全球化，也不止是教义在散播。

从几乎按惯例传递、顺从地承受的有关善良、正确、真实的那些观念，转变成明确地宣称、大力地推销和好斗地捍卫的意识形态，亦即从"宗教性"变为性质和热度各异的"宗教意态"，这在20世纪60年代中期当摩洛哥和印尼开始严肃再思它们的宗教史时被"观察到"初现于那里的伊斯兰教中，而今在这个越来越多的人及其承袭的自我认同堪称连根拔起——抛进暧昧、不整齐、多信仰的居住地的他人中间——的世界上，已是非常普遍的现象。不止是穆斯林、也不止是北非人和东南亚人在经历这种精神再定向。它也不单是发生在移民人口当中。世界目录的窜乱正改变着宗教表现的形式和内容，而且是以独特的、明确的方式改变它们，即同时改换了信仰的基调、范围和公共用途。那一点是分外清楚的，不管其他事情是不是正在发生。

随着到别处工作、学习、旅游或结婚的摩洛哥人和印尼人的数量越来越大，在伊斯兰家园之外成为海外穆斯林（或印度徒、基督徒、犹太人、佛教徒……但我必须回到我的教区居民那里）与在国内做个穆斯林是相去甚远的事情。进入非穆斯林当中诱发了许多人——说不定近乎全部——有几分急切的、或多或少的自觉反思：做一个穆斯林到底意味着什么？在并非历史上预先安排来玉成穆斯林的一个环境里，怎样合乎体统地做个穆斯林？这当然可能、事实上也有多种结果：一种不同宗教间的信仰"稀释"，好让它不那么冒犯宗教多元的或世俗的环境；自我及自我的生活的"心怀二意"的分割，分割成仅微微沟通的内在和外在的两半；归向更加独断和自觉的伊斯兰主义，以回应新环境的感知得到的无信仰。差不多每种可能性都进退两难，当然蕴含着盲目、不羁和

233

凶残的愤怒。

## 四

好了，一个人在四块大陆紧张地东蹿西跳了半个世纪，另一个人在他剑桥大学圣约翰学院的房间里气定神闲地过了同样长的时间；说到底，弗雷泽和我是在干同行的工作吗？他在我的谱系中吗，我在他的谱系中吗？是一个目标把我们联系起来的吗？一种历史贯通了我们？一个领域环抱着我们？看起来，从内米树林里的咄咄怪事——“憧憧魅影”、“出鞘之剑”、“谋杀教士的人自己也要被谋杀”（Frazer 1890：preface），到中爪哇沙拉菲伊斯兰经院的政治议程或者北摩洛哥的谢里夫扎维叶（zawias，道堂）的拥护正统王权的雄心，有很长一段路要走，更不必说再到巴黎“我们能让他们戴头巾吗？”的公民喜剧（*comédies of civiste*），或是北卡罗来纳“我们能让他们读古兰经吗？”的掉书袋版喜剧（Bowen 2004）。“宗教人类学”是像“亲属关系”、“阶级”或“性别”那样的研究题材（subject）吗？像“农业起源”或“国家演变”那样的争议问题（issue）吗？像“古生物学”那样的学科吗？还是像“社会语言学”那样的专业？

现在应该清楚了（至少就我而言——别人可以听其自便），“研究宗教”不是——从来不是——一件单一、有界、可学可教、可以概括的事情。它涉及的是——始终都是——去归整各别的遭逢的各别事件：有像全国选举或国际移民那种公共大事，有像家庭宴会或古兰经吟唱那种个人小事，也有像被败坏的葬礼、被突袭的斗鸡或粉刷房屋立面那种纯属偶然的插曲。这些都是要努力确定，关于现实究竟如何的总体观念与事情在现实中的特殊运作方式是怎样纠缠互动，以维持事物起码多多少少、归根结底是有意义的这种感觉。“爪

哇的宗教”、“观察到的伊斯兰”和“长战后的窜乱目录”不过是时断时续的意义制造史中的几章罢了，它们间接地有联系，松散地前后相继，冠名很随意。

正是那一点，当我回望苏加诺那希望失望并存的兴奋的爪哇，哈桑二世那从宗派意识（‘*asabiya*）、世仇和庇护人（*hommes fétiches*）中半隐半现的摩洛哥，还有如今后现代的后千禧年那些翻覆和离散的时候，似乎贯穿这全体并终于借以形成一个可以限定范围的主题——应当稳定地、整全地看待的某种东西。 234

在每个阶段、每个地方、每个场合，人类学家会邂逅无比多样的个人、群体和群体的集团，他们试图在直面变迁、境遇和他人（萨特的地狱）时保持生活的统一性。毕竟，与其说他在“考察”宗教，“调查”它抑或“研究”它，不如说是在绕着它环行（circumambulate）。潜伏在树林边上，他看着它发生。

我们——今天我们当中的绝大多数——不只是人类学家、民俗学家或奇行秘术的赏鉴家，虽然我们多少都是如此受聘任的。迄今为止，世界目录的窜乱已经广泛得几近举世皆然。不但宗教忠诚的比邻相对，还有族群背景、“种族”、语言共同体、祖籍以及人们设计来区别我群和他群并说服自己相信我群的团结一致的天晓得其他什么忠诚或标识的那种对照，都无所不在，不仅见于也许是近来最显著的移民流入地的西欧和北美，也见于日益猛烈和难以逃避地被拖入世界多样性的漩涡中去的亚洲、非洲和拉丁美洲。当然，有可能在某个时候，所有这种“我们在这里又在那里”的状况会理清自身头绪，而庞大、整齐、密实的文化共性集团——我们过去想象“民族”就是那种东西——要么重现，要么新造出来。但就我所见，目前还没有它的一星半点迹象。窜乱会一直跟着我们。

## 参考文献

Asad, T. 1983. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man* (N.S.) 18, 232—259.

Banton, M. (ed.) 1966. *Anthropological approaches to the study of religion* (ASA Monograph 3). London: Tavistock.

Bellah, R. 1970. *Beyond belief*, New York: Harper & Row.

Benedict, R. 1927. *The concept of the guardian spirit in North America*. (American Anthropological Association Memoir 29). Menasha, Wis.: American Anthropological Association.

Berger, P., and T.Luckmann 1967. *The social construction of reality*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Bowen, J. 2004. Muslims and citizens: France's headscarf controversy. *Boston Review*, Feb./Mar.

Burke, K. 1941. *The rhetoric of literary form*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Cavell, S. 1969. *Must we mean what we say?* New York: Scribner.

Colebrook, C. 2002. *Irony in the work of philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Davidson, D. 1984. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

Douglas, M. 1966. *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul.

Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.

Firth, R. 1967. *The work of the gods in Tikopia* (Second edition). London: Athlone Press.

Frazer, J.G. 1890. *The golden bough*. London: Macmillan.

Geertz, C. 1958. Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols. *Antioch Review*, Winter.

——. 1960. *The religion of Java*. Glencoe, Ill.: Free Press.

——. (ed.) 1963. *Old societies and new states*. New York: Free Press.

——. 2003. "Which way to Mecca?" In this volume.

Jaspers, K. 1971. *Philosophy of existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kipp, R., and S. Rodgers (eds.) 1987. *Indonesian religions in transition*. Tucson: University of Arizona Press.

Kluckhohn, C. 1962. *Navaho witchcraft*. Boston: Beacon Press.

Lamartine, Alphonse de. 1946. Declaration of principles. In *Introduction to contemporary civilization in the West: a source book*. New York: Columbia University Press.

Langer, S. 1959. *Philosophy in a new key*. New York: New American Library.

Lienhardt, R.G. 1961. *Divinity and experience*. Oxford: Clarendon Press.

Lombard, D. 1990. *Le carrefour javanais*. 3 vols. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Malinowski, B. 1948. *Magic, science, and religion*. Boston: Beacon Press.

Marrett, R.R. 1917. *Primitive ritual and belief*. London: Methuen.

Redfield, R. 1953. *The primitive world and its transformations*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Reichard, G.A. 1923. *Navaho religion: a study of symbolism*. New York: Pantheon.

Smith, W.R. 1889. *Lectures on the religion of the Semites*. Edinburgh: C. Black.

Tillich, P. 1952. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.

Turner, V.W. 1968. *Drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press.

Tylor, E.B. 1889. *Primitive culture*. New York: Holt.

Weber, M. 1958. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Glencoe, Ill.: Free Press.

——. 1965. *The sociology of religion*. London: Methuen.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigations*. New York: Macmillan.

## 2005
# 何为第三世界革命？[1]

236　我从欧文·豪1954年一篇文章里的一段话说起，该文重刊于最近的《异议五十年》卷，极富预感地叫做“美国强权的问题”：

> 最重要的事实(他写道)在于,我们继续生活在一个革命年代。革命的冲动已经被污染了,被腐化了,志卑气弱了;它被社会主义的敌人盗用了。一点没错。但是那革命冲动背后的能量还在。它一会儿在世界这个地方爆发,一会儿在那个地方爆发。它不可能被彻底压制。除了美国以外,世界各地,无量众生渴盼着某种社会变革,尽管他们多数人确实都没什么政治表达能力。欧洲的工人们是自觉反资本主义的,亚洲和南美洲(他本可加上中东和非洲)的全体人民则是反帝国主义的。这些就是我们时代的主宰能量,不论谁掌控了它们,正当的也好,畸形的也好,他们必将胜利。

1945—1965年间，大约54个(这要看你怎么计算)新独立国家(有边界、有首都、有军队、有领袖、有政策、有名号)出现在世界

[1] 最初作为欧文·豪纪念讲座发表，*Dissent*(Winter 2005).——原编者注

上。从1965年到20世纪末，又有57个(再次多少取决于你怎么算，算上谁)国家问世。所有大殖民帝国都土崩瓦解了：不列颠、荷兰、法兰西、西班牙、葡萄牙、美利坚、德意志、澳大利亚①；日本帝国经太平洋战争而亡，俄罗斯帝国经共产主义崩溃而亡。瓦解过程大多较为和平，少数突发了一阵阵全面暴力，如印度、阿尔及利亚、比属刚果、东印度群岛、肯尼亚、印度支那。原先的国际体系有60个左右官方承认的成员国，其中42国是国联的创始成员，另有16国是后来加入的，我们还得加上美国和两三个顽抗的国家。它被有着191个(据联合国最新统计)成员国的国际体系替代了。几十年的时光里，世界重新分割、重新筑建、重新格式化了。它显然是某种革命。但到底是哪一种，是什么被调转了方向，转到哪些方向上了：这迄今仍未理解深透。 237

甚至今天，它的趋向和涵义，亦即它对我们的共同未来所预示的东西，似乎还不如它始兴时清楚，那时伴随着现代一切冲决网罗的政治转型的那种开端的无限壮观，把它笼罩在个性、进步、团结和解放的厚重符号体系下。在20世纪50年代末60年代初的万隆岁月里，感召型的英雄—领袖们——尼赫鲁、苏加诺、纳赛尔、恩克鲁玛、本·贝拉、肯雅塔、胡志明、阿齐克韦、卢蒙巴、尼雷尔、穆罕默德五世、所罗门·班达拉奈克；一旁声援的是“两个半世界的人”(two-and-a-half worlders)周恩来、铁托和卡斯特罗——构想了令人陶陶然的愿景：激进民族主义，冷战中立，集体对抗西方帝国主义，和大跃进的物质进步，这是随着它有心遏制的利益的分化、各自历史的不同和世界观的支离浮上表面，而势必崩塌的一种愿景。十年或十五年之内，一代目光狭隘手腕强硬的领导人出现了，

---

① 原文如此(Australian)，疑为奥地利(Austrian)之误。——译注

以惩戒性统治的高压和权谋代替了群众动员和举国支持，如博卡萨、苏哈托、戈翁、马科斯、布迈丁、蒙博托和英迪拉·甘地全在1965—1966年间上台；稍早一点还有哈桑二世和阿尤布·汗，稍晚一点还有卡扎菲、老阿萨德和伊迪·阿明。他们那种做派很大程度上也根源于因冷战蔓延到欧洲以外、侵入某些区域并愈演愈烈而助成的大国的联盟均衡和代理国操纵，它撑不长久。在如今已不太新的国家的当今大多数领导人——姆贝基、布特弗利卡、阿卜杜拉、奥巴桑乔、曼莫汉·辛格、姆卡帕、尤多约诺、卡尔扎伊、穆罕默德六世、萨利赫、马卡帕加尔·阿罗约、齐贝吉、小阿萨德，甚至沙龙和穆沙拉夫这样的时势造就的走钢丝者——旁边，有少量像穆加贝或尼亚佐夫之类的残余或回潮，也有像丹瑞或本·阿里之类的孤立异数，他们都是称职和谨慎的管理型政治家，不是小怪兽或世界舞台上的巨星。

然而，如果你下结论说，事情兜了一圈又回到了原处，豪(Howe)所谓革命年代的革命冲动、“我们时代的主宰能量”最终仅仅让事情略微换了下门面，那你可能犯错了。很明显，从印巴分治到柏林墙倒坍这四十余年间，世界运转(或不运转)的方式发生了某种转型，而且这个过程还在继续，形态各异，不时爆发。问题在于，我们禁锢于为不那么多样和弥散的政治而设计的分析范畴中，陷溺于对我们自身处境(“美国强权的问题”)的巨大错觉中，就那可能是什么样的转型，我们仅有最粗疏的观念，其中大多是值得怀疑的。

238

我对这一切的兴趣，对 *istiqlal*(阿拉伯语，独立)、*merdeka*(马来语，独立)、*uhuru*(斯瓦希里语，独立)、*swaraj*(印地语，自治)等等作为政治现实所实现的结果及它们对事态一般方向所预示的东西的兴趣，当然最直接地源于我近距离的亲身介入：作为人类学家，怀抱

美国的信奉和美国的关切的**美国**人类学家，在后殖民的印尼和摩洛哥研究它们，几乎跨越了我的职业生涯的全程和它们的存在的全阶段。我第一次去印尼是在1952年，这个新共和国刚建立一年多一点。（事实上我是在第一次反苏加诺的未遂政变那天到的，“人民的喉舌”——“能说会道而闭目塞听”——以其一贯的活力，在议会门前驳倒了政变图谋。）我第一次去摩洛哥是在1963年，那时该国的咖啡馆常客哈尔亲王即哈桑二世刚刚突然强势上台，挥舞着传统追赶穷乡僻壤的反抗者。（他的英雄父亲穆罕默德五世才死不久，死得有些蹊跷、过早，可能引起政局动荡。）从此以后，当它们尝试在像它们自身一样不稳定、形态多变的分化世界上找到出路的时候，我则在它们之间来回穿梭，身体上如此，我的研究注意力也如此。在印尼，民粹主义的极度民族主义让位于派系大杀戮，又让位于军事一体化（*Gleichsaltung*），又让位于星云状的、分散的、受族群影响的宗派政治。在摩洛哥，王室复辟后继之以叛变的副手和学生士兵发起的两三起惊人的、几近得手的野外政变图谋，无情的王权复仇行动和皇威浩荡的向撒哈拉的扩张，然后又迟疑不决地转向准宪政、准民主的准君主制。

这种直入正题、“后来怎样”式训练，特别当它结合着一种关切，要把你面前发生的事情与别处非常相似以致相异得有趣的发展状况联系起来的时候，不可避免地让人的心智和性格产生一种特殊而奇怪的倾向，尤其当人老去时产生一种不顾一切的欲望，想总结不可总结的，规整不可规整的。在这种漫无方向里找出方向固然是一项可畏的事业，但我想并非徒劳无益，原因有几条。

首先，多数新国家或尚新的国家，特别是那些影响较大的，迄今已有差不多半个世纪的业绩记录，记下了不规则、多样化但仍有

模式可循的变迁。相对于像它们的领导人一样随新闻标题而逝的区区政权和政府，政治风格已开始成形，至少初具明确而可辨识的倾向和信念的雏形。“民族国家构建”，20 世纪五六十年代的这一口号 239 和目标，而今在多数地方仍是虚想而非现实，或是地方分裂主义的狡饰；想象的共同体大体还是想象的。但表达主张和反击主张的本地特有的方式——“因地制宜的方式”——几乎处处都发展起来了。你不是必得去印尼或摩洛哥住上好几个月(或者我想，去尼日利亚、印度、苏丹或菲律宾；非洲大湖地区，萨赫勒地带，高加索地区或斯坦帝国的中亚)，才能确切地感受到利益冲突和权力角逐一般是怎样进行的，社会、国家或民族实体是多么无定形、多么四分五裂。

其次，最初催生起义和独立的那些中心冲动可能已经停止、转向或分散，但是它们依然在集体生活中耸现为一种一般背景，一种半回忆半悬想的希望和预期框架。发展主义是朝向技术现代性和持续增长的驱动力，整合主义是将传承下来的各民族和移交下来的领土在政治上凝聚于一个能干、亲民的政府之下，而特殊主义(particularism)是原初的、独特的社会人格的文化表达：这三种主义仍是民族存在的创基性目的，即便不是现实，起码是志向。经济起飞、有效主权和真正的民族身份，照旧是第三世界的、后殖民的新国家的信念所系：豪所谓无数人——不管是否会表达出来——压抑不住地祈盼的社会变革。

第三，依我看是最关键的，这一切——明确而持久的政治风格的形成，民族国家构造的减缓，解放主义理想的挥之不去——正发生在去殖民化和帝国解体所促成的全球重新格式化的背景中。建都、定界和继起行动者的倍增，这种世界目录的普遍纰乱，构成了我们所有人——苏加诺过去所谓的“Nefos”和“Oldefos”(新兴势力和老牌势力)——今天在里边集体活动的整体环境。

这一改变了的世界全景有一些参差而杂多的动力：脱缰的城市化（开罗，20 世纪 50 年代 200 万人，如今 1 600 万；孟买，分别是 400 万和 1 400 万；拉各斯，30 万和 1 000 万——更不要说上海、墨西哥城、曼谷或圣保罗了），迅猛发展的多方向移民［2 000 万印度人住在印度之外，其中北新泽西有几十万；将近 25 万土耳其人在柏林，4 万在阿姆斯特丹；从第三世界到美国（或加州）的人口迁移解释了这个国家 2/3（或加州全部）的年人口增长；阿联酋居民 90% 是外国人；现在有多少中国人是“华侨”，只有天知道了］，族群的和族群—宗教的、原生化的暴力（卢旺达、斯里兰卡、亚齐、达尔富尔）以及划界后的微型战争（帝汶、克什米尔、车臣、厄立特里亚、布干维尔、里奥德奥罗）的爆发，此起彼伏，像无形地串在一起的鞭炮。这些不仅有压垮我们的管理机构之虞，它们还从我们既定的理解范畴里溜走了，或者几乎溜走了。不但我们政策不当，或分析和解释不足，我们用来思考它们的概念装备也不够。 240

一个简单的思想实验，又具体又基本的，我想能够帮助我们看清这点。设想（或试想）20 世纪下半叶的原型新国家（姑且假定有这种东西）从一开始就不得不应付些什么问题，它刚从被废弃而疏离的殖民地往事中冒出来，进入硝烟弥漫的大国冲突世界里。它不得不组织（或重组）薄弱、紊乱、“低度发展的”经济体系：吸引援助，刺激增长，制订方方面面的政策——从贸易和土地改革到工厂招工和财政政策。它不得不构建（或重建）一套合乎民意的（至少表面上）、文化上可理解的政治制度/机构：总统职位或首相职位、议会、政党、内阁各部、选举。它不得不从纷乱如麻的族群的、宗教的、地区的和种族的各色特殊主义中订定语言政策，标出地方行政机关的管辖范围和权力，诱导出广泛的公民身份意识——一种公共认同和

人民意识。它不得不界定（不管多么棘手）宗教、国家和世俗生活之间的关系，训练、装备和操控职业化的安全力量，将一种极端多样化、为习俗所缚的法律秩序加以统一和法典化，发展一种覆盖面广的初级教育体系。它不得不着手解决文盲、城市扩张和贫穷问题，控制人口增长和流动，使医疗保健现代化，管理监狱，征收关税，修筑道路，看管新闻业。这才刚开头。对外政策需要确定。需要确保在跨国家或超国家机构的扩大而激增的系统中有发言权。需要重新考虑对爱恨交加、政治上丢弃了却念念不忘的宗主国文明——伦敦、巴黎、阿姆斯特丹、马德里——的态度，重新吸收它们的遗产，那是这个国家仅存的还算类似现代性之物；这尤其意味着要将民族主义掉转方向，从一种桀骜不驯的、反应性的、“我们不是什么”的分离主义意识形态，转变成自然的、有机的、“我们是什么”的历史共同体的一种打动人心的意象，随时准备从事交易、发展和务实联盟：现代化的马志尼。这是个令人头痛的时代。难怪随后是暧昧的成功、急促的恶化、令人清醒的失望和常常是要命的崩坏。

241　假如设想一个标准的、原型的第三世界国家太过异想天开——鉴于要将印度、突尼斯、赤道几内亚、白俄罗斯、老挝、卡塔尔、南非、苏里南、也门、缅甸和瓦努阿图包括在内的国家范畴的沓乱，很可能确乎如此——那么请转而考虑我自己的一个参照案例：印尼。20 世纪 50 年代，那里公共生活变换之快，简直令人难以置信。这个一字排开的又长又不整齐的群岛，有 6 000 个大的、小的、极小的岛屿，它的范围是被 17—18 世纪荷兰航海家的商业可及区域固定下来的，里面居住着约莫 15 个大族群和几百个小族群，它们的分界和定义飘忽易变；有 300 或者 400 或者 500 种语言，这看你怎么算；有穆斯林、天主教徒、新教徒、印度教徒和所谓“泛灵

论者”——如今升格为“原住民”了——等宗教群体；有华人商业少数群体、巴布亚人种族群体、定居的阿拉伯人和迁入的印度人。当然少不了闯进来的西方人——经济学家、商人、技术专家、外交官、观光客、新闻记者、间谍、人类学家等等，他们都说（“来，让我告诉你”）只是想帮忙。在这当中要建成一个妥便的民族（用一个本已破旧而不准确的词语来说），既是一种宏伟抱负，也是一种寸功难立的事。

抑或假如“风下之乡”（如葡萄牙人所称的）也似乎极端了些，或是太过复杂，那请考虑我另一个总体上没那么刺眼、更紧凑和同质的参照案例。印尼不得不从偶然聚拢的语言、习俗、信仰和地域的大杂烩里提取出某种集体存在，而摩洛哥——表面上是个王国，实际上是乖戾的、地方性的舞刀弄枪的强人们的冲杀场——则不得不在连续得多的区域文明环绕的背景下（“北非”、“马格里布”、“西阿拉伯”）界定一种集体存在，该区域被法国、西班牙、意大利和英国通过外交渠道切分成多少较为任意的、草草定型的、根基浅薄的行政辖区。它被殖民了50年而不是两个半世纪，满是阿拉伯—柏柏尔人，满是穆斯林（除去一个犹太商人少数群体，当以色列成为可能去处时，它很快就自我放逐了）；它不是散落在列岛上的种种文化共同体，而是一些绿洲、山麓和山口的微型政治体，其日常政治生活没那么热闹，取得民族地位的目标也不那么绝望。但它还是面临着几乎一样的迫人急务的日程表，那些事非做不可，而且要立即着手，所以它拿类似的一套混杂的公认准则、地方谋略、权宜托词和舶来制度相应对（或力图应对）。

正是在这种象征和标志的意义上，不是在什么标准的、平均统计值的意义上（那种东西，对于如此不规则不连续的分布，对于一堆异常值和奇异点，在此真是没有意义），这两国经适当修改和重述后 242

可以充当第三世界革命的原型案例、诊断表达、事实例证——青蛙、蠕虫和果蝇生物学家喜欢称作模式系统的东西。使之如此的不是(或至少不仅是)它们的族群—宗教—语言的复杂性，也不是它们文化上任意分划、受外部决定的国界。在那上面它们与几乎所有前殖民地并无二致。(想想印度、尼日利亚、缅甸、黎巴嫩、巴布亚新几内亚。)使之如此的是它们共同从属于一种普通现象，它不但表现了它们的特征，至少在一定程度上还表现了几乎每个刚上路的“新兴势力”国家的特征，甚至随着大量人口的迁移，也越来越表现了据称较为成型的有些“老牌势力”国家的特征：它就是“国家”、“民族”、“人民”、“国土”(land)、“社会”和“文化”的离解。在西方，自威斯特伐利亚和约以来，我们就渐渐认为它们是表示彼此同源和重合、有内在关联、天然相契的集体实在的近义词，是其可以互相替换的形式。它们是现代政治叙述和论解的主导概念，是忠诚、认同、成员身份、主权和扶助的终极架构，在我们的地图上标记为着色的空间，在我们的词汇里显现为地名词典里的名称；如今它们不仅日益变得含义不明、运用不便，还预断了一种趋向共性和统一的演变过程，从表面上看其实并未这样演进。

古典自由主义的团结幻象［约翰·斯图尔特·密尔：“政府的边界应当大抵重合于民族的边界，这通常是自由制度的必要条件”；欧内斯特·巴克：“有一种世界性的政治组织谋画(正在浮现)，其中每个民族也是一个国家，每个国家也是一个民族”——引文要归功于沃克·康纳，当代屈指可数的不沉迷威尔逊主义的政治学家之一，而几乎所有当代政治学家都是空谈的威尔逊主义者］在印尼们和摩洛哥们——刚果们、伊拉克们、斯里兰卡们、格鲁吉亚们——的世界里，似乎是革命洪流前就开始的唯理智主义迷梦。分歧和参差、多样和交叠、类别的错乱和忠诚的淆溷似乎滞留不去，而政治形式的

多种多样亦然——想想新加坡、尼泊尔、塞浦路斯、阿联酋、沙特阿拉伯。不管第三世界革命是什么，它不像承诺的那样是一种同质化的力量。

当然，欧洲和北美的所谓“发达的”或“成熟的”或“现代的”民族—国家，并不总是它们自谓和互称的那样严格“一个国家、一种语言、一个民族”的单一体，就算它们是，也是相当晚近才变得那样，而且不无偶然。尤金·韦伯已经展现了把“农民变成法国人”的过程是多么缓慢、艰难和不彻底。琳达·科利(Linda Colley) 243 类似地展现了“英国人”(Britons)从18世纪处于宗教—文化联合与对抗下的英格兰人、苏格兰人和(更不确定的)爱尔兰新教徒中兴起的过程。即便马志尼也应该说过，造就了意大利，他还得造就意大利人。土耳其人、塞尔维亚人、保加利亚人、罗马尼亚人和匈牙利人从奥斯曼—哈布斯堡的大拼盘中成形是几乎众所周知的更近例子，那也造成了复杂得吓人的多数—少数族群问题。加拿大和美国都是移民地区，人口混聚，从来不曾真正被设想得十分致密——种族、族群、文化、地理的汇集体，被一片片地拼装起来，然后不无张力地表征为不变、不可还原的自然种类。如此等等，更不必说“德意志”、“俄罗斯”、“西班牙”或“巴西”了。

然而，无论涉及多少幻觉和策略性地悬置的疑惑，更不提那指向内部的“血与土”(*Blut und Boden*)的宣传，世界由散布在分立的领土和不可分的国家中的统一人民(peoples)——勒南的隐含的“公民日常投票”——构成的这个观念，还是在我们或许言之过早地所称的“现代”时期越来越快地发展起来，我觉得最彻底地、肯定最热烈地实现于两次世界大战那些快马加鞭的民族中。正是这种事物的秩序，真实的或假定的秩序，第三世界革命让它显得不是一个发

展终点，不是所有治国术都同趋——或应该同趋——于它的吸引目标，而是一种快散架快废弃的、等级分明的旧制度。主要属于西欧的一小撮合式的民族，把它们的制度和认同投射到无定型的国土、不齐整的社会和殊方异俗的人民上，这些民族的殖民时代地图，作为比喻和表象——巴克的“世界性的政治组织谋画”的意识形态表现，与其说是努力例示那一谋画或使其奏效，不如说是拼命掩盖它实际上多么蹈空、多么武断、多么短暂——就英属印度而言，是所谓“永恒之幻象”。用个目前有点高档的术语说，那恰是帝国的想象(the imperial imaginary)：是反事实的伪装，旨在将一团混乱的奇异点和不相干粒子涵纳到一组可控制的标准化箱子里——有序的类别，普遍而熟悉。

然而，使得1949—1991年间的叛乱和分离对我们如何(或应该如何)思考政治世界这么具有真正的改造作用、对我们在里边行动(保护我们的利益或推动我们的理想)的公认程序这么具有破坏作用的，不单是它们所引致的公民身份和政府的重新安排甚或合法性的转移——地图改变了。使它们具有改造作用的是把它们发动起来、244 奇妙地产生双重效果的一套观念，模棱两可还起反作用的观念，据此它们几乎处处得到不可预知的后果：要给它命名的话，我们可称之为“民族主义悖论”。

悖论，乃是因为，自命的新国家——或起码它们的领导人——赖以追求自主和独立(“Freedom!”“*Merdeka*!”“*Istiqlal*!”)的意识形态基础，当然是对民族、国家、国土、文化和人民的广泛内在合一的同样主张，帝国主义强权——甚至披着苏维埃外衣的俄罗斯——也是把它们的认同与主权、合法性与自治的要求建立在那一基础上。第三世界民族主义扩散的“油滴”观也许极为紧密地与本尼迪克特·安德森相关，它认为民族主义从玻利瓦尔的拉丁美洲

起，经欧洲和美国，然后借印刷品读写能力的扩散潮流再传播到亚洲和非洲；而现代化动员的观点，依欧内斯特·盖尔纳所言，认为民族主义是对村落中心的农业文明向城市中心的工业文明进化的反映（抑或是其原因）。这两种观点可能都各有其历史学的难题和可议的简单化。但是第三世界的先驱从巩固了（或试图巩固）英、法、西、比、俄、荷这些半陷入异己自我中的政权的同一种统一民族观的改订版出发，创立了它的论说和计划，这是不争的事实；同样清楚的是，其实这么做为其斗争及随后的散乱、意外的无常后果引入了模糊性。

我的模式系统参照国家再次例示了这个论点，特别是如果我可以摘引——甚至可说抄袭——我论述其简短却开新的历史的某些更早更详密的作品的话。

在印尼，自治的头五十年包含了相续不断的热烈而坚决的意识形态之锋，如民族主义、共产主义、普力夺主义和伊斯兰主义等，它们尝试着把一种独一而确定的认同缚系在这个国家身上，但通通都失败了，却也无一消失（也许原初形式的共产主义除外，后来的共产主义名存实亡），共同导致更强烈的差异和分离意识。不论构建一个真正的、精神上同心协力的民族国家的努力在别处有何建树，这里它是（至少到目前为止）神鬼不测、茫无端绪、制造乱局的工程。

印尼独立运动实质上起于20世纪二三十年代，总体说来是效法欧洲模式。在苏加诺——真是个能说会道的庶民——的做戏似的领导下，它是极度多元化形势下的一场极度统一化的运动——这个特征描述（或事实）照我说适用于共和国政治史的全过程。到20世纪50年代和60年代初，为统一的国家提供观念基础的这种努力（它导 245

致印度—爪哇符号体系、荷兰社会民主制和农民民粹主义的古怪折衷的大杂烩)日趋不支，它受到派系冲突、冷战诱发的敌对和——并非最不重要——经济变革对群岛铺开、离断的各地区的不均衡影响的联合压力。有的地区充满经济活力，有的地区则被边缘化，由此造成资源丰富(石油、木材、矿产)的出口地区与人口众多的爪哇(前者花钱进口的商品消耗于此)之间产生严重的分配不公感。(关于出口地区花钱、爪哇消费这一点，起码人们是这样腹诽的：有一家别的方面都默不作声的全国性报纸，在20世纪50年代末被禁，就是因为它在头版刊印了描述那种情况的条形图，赤裸裸的，也不予置评。)

1958年，第一次普选表明这个国家分裂得多么不可救药(民族主义者、伊斯兰主义者和共产主义者——有40多个政党，形式各异或互相对立——差不多均分了选票)以后，反雅加达政府的公开叛乱在多个地区爆发了。苏加诺扑灭了叛乱，关停了议会政府，支持他那有名的——或无耻的——“有指导的民主”。到20世纪60年代后期，这个国家深受被文化所改变的派系冲突之苦，在雅加达发生未遂的宫廷卫队政变以后，它竟陷入一场白刃肉搏的大血洗。成千上万人毙命，好几千人被流放或监禁，一个威权主义的军人政府——苏哈托富含深意地命名为“新秩序”——在雅加达掌权了。但是，尽管苏哈托从苏加诺不幸的民粹主义转向军队挟持下的严苛训诫，他继续将这个国家对自身、对它要往何处去的观念建基于苏加诺推出的那种合成的和象征的、文化上折衷的多元并置。经过35年严酷无情的统治，终于轮到他垮台时，好些有官方支持的暴力，族群的、地区的、宗教的冲突，再次以燎原之势燃遍大半个国家。

我无需将这一编年史延续到它的最近阶段，你们可以从报上获悉那些情况：骚乱、爆炸、叛乱、东帝汶大灾难(它本身至少是复

杂的民族、国家和文化淆乱的一部分，被压缩到一个孤零零的、遭受殖民切割的小岛空间中）；议会政府和普选的恢复；国家领导人快得令人眼花缭乱的继替：依稀是穆斯林、依稀是民族主义者的一位留德技术官僚，一位浮夸、古怪、盲目的改革派伊斯兰教士，苏加诺那位玄机莫测的、传统主义的、目空四海的长女，以及现今这位内敛谨慎的本宁堡和利文沃斯堡的军事官僚。当然——永远不要漠视可利用的任何形式的破坏性差异——还有巴厘和雅加达的圣战主义暴行。这片国土依然拴在一起，至少迄今为然。但是它做 246 到这一点，更多是靠驾驭它存在于其中的那些冲突和间断——削弱它们、使之转向、拼命玩弄平衡术，而不是靠把它们调准成或精神上包裹进一种凌驾一切的“大团结”（*grande solidarité*，再次引用勒南的话说）。

我说过，摩洛哥没有印尼那种丛沓的语言、宗教、人民、文化和生境，也不曾经历过想要赋予它认同、方向和世界地位的那一连串构想有别的宏伟意识形态规划。它的问题毋宁说是要依托一种弥散而包容——有人会说是令人窒息——的社会构形，界定这样一种认同，紧凑而独造的认同；我想塞缪尔·亨廷顿——他把“各族平等各文化平等的政治体”的幻象提升到更高水平上——会称该构形为“文明”，即所谓“阿拉伯世界”。确定摩洛哥的范围的，既不是它的边界——那实际上又模糊疏漏又在某些点上有争议，是外部强权间的外部谈判的产物；也不是它的文化特异性——那很难让它区别于周边其他新国家疆域，如毛里塔尼亚、阿尔及利亚、阿拉伯西马格里布的其余部分，乃至它向东向南渐渐消失在其中的那饱受侵害支离破碎的萨赫勒地带（它也渐渐消失在摩洛哥里）。界定摩洛哥范围的是存在于它的中心和顶端的一种特别的、也特别多义的制度，一种既是古代的、传统的、坚忍的而又彻底改造过的制度：阿

拉维君主制。

这里我仍旧无需细说事情始末：这个君主国的悠久、半神话的历史（“阿拉维”是当前王朝的国号），要回溯到阿拉伯西班牙的年代；在法国保护下它大伤元气；经过分裂、无组织的独立运动——既不如印尼的那么万众齐应，也没那么轰轰烈烈——的胡乱斗争后，它重新建立为一支重要力量；它的王位从被捧上神坛的英雄国王穆罕默德五世，传到他的儿子、铁腕无情的哈桑二世，再传到他的孙子、荏弱的微微倾向改良主义的穆罕默德六世。要点在于，若说是朝着民族统一的一系列未完成（或许不可完成，尽管无可否认那还有待观察）的推动力界定了后荷属东印度的印尼，那么也正是君主制——或者准确点说，君主制的持久性，它是这个国家独特的、万世一系的制度——界定了（还得补充说，至少迄今为止）后保护国的摩洛哥。

这个君主国的特别之处，不仅在于它存在着，是马格里布那里由平步青云的军人（卡扎菲、本·阿里、布特弗利卡、巴希尔、乌尔德·塔亚）领导的一大堆暴发户政权当中的一种鹤立鸡群的循旧珍玩；而且在于历经标志着（无论多么局部、不齐整）我所谓的“第三世界革命”的那些大动荡大转型——现代化、政治动员、去殖民化、247 集体自我肯定、行政理性化、平民政府——它还屹立不倒。第三世界别的地方也有君主制，但它们要么是晚期殖民主义操纵的产物，如约旦、沙特阿拉伯和海湾国家，要么是一段隐微历史的礼仪性残余，如泰国、不丹、柬埔寨和汤加。然而摩洛哥君主制既非虚饰也非遗俗。它形式上是至尊的，实际上也很强势，几乎所有覃思过该国政治生活的学者，无论国内国外，都问过基本相同的问题：在有选举、议会、意识形态、公司、报刊、工会和政党的一个世界里，是什么维持着那个职位及其任职者？当此之世，像美第齐王爷一般的

人在干什么呢?

答案当然很复杂，很大程度上正处在显露过程之中。但是他——或准确点说，他占据的职位和他扮演的角色——必做、力行的一件事，是标出种群边界，然后与种群一道标出民族身份或公民身份或臣民身份——也就是“摩洛哥人身份”——所延展的空间边界。国王一则是“王”(malik，马立克)，是拉巴特那太过世俗、受宫廷操控的政府的首脑，同时也是“信士的长官”(‘*amir l-mu minin*’)，是在那周围伸张开去的宗教共同体即本地乌玛的充满感召魅力的神圣首领：是国王造就了国家——不靠法令，甚至不靠武力，虽然这两者都卷入颇深，靠的是环绕他、引向他的忠诚和情感网络。这个国家有边境线，有首都，有官僚体制，有国际人格，有军队和国号。但是让它们变得真实的，不是文化独特性或集体团结，甚至也不是界划分明的领土，而是国王个人的影响范围——只要他真有这种东西并展示出来。

并不是说把一个地方转变成一个政治体的这种方式，就比它的印尼对应物亦即朝向符号的、全面的信仰系统统一的那些不规整推动力更平顺、更积渐递迁、更一贯而彻底，虽然到目前为止它没有那么危机重重——除了那些浮夸的行刺图谋外。御座有其成功之处：多少较为和平地把丹吉尔和前西班牙属地并入新国家；强力阻击对中央权力的部落主义挑战；暴力地或非暴力地让左岸共和主义者和叛逆军人乖乖就范；最壮观的是王室下令、王室率领的“绿色进军”大进犯——成千上万普通摩洛哥人越过未定国界徒步涌向西属撒哈拉。然而造成君主制支配地位的那些条件，也恰是造成它在维持其作为一个自命的民族的建序中心地位上的困境的根源，那些困境很棘手，而且越来越荆榛遍地。

特别是，摩洛哥种群日益散布到它那不明确的家园之外，北非

248 伊斯兰教日益亢奋地政治化，前者为后者提供了给养，因为传统主义穆斯林发现自己被抛进了并非历史地预先安排好支持其信仰、肯定其认同的环境里；此时，王权统治的传统主义—世俗的基石和克里斯玛—宗教的基石双双面临压力。摩洛哥总数3 000万人口中（虽然这个数字会依谁在统计、为什么目的统计而变化），如今有大约300万人住在欧洲：60万在法国，27万在比利时和荷兰，12万在意大利，9万在德国，8万在西班牙——照最近的事件看来这是最致命的。尽管他们越来越倾向于定居国外，而不是短暂旅居，但他们每年汇款——且不提偷带——回国近20亿美元（这些数字又是不稳定的，年年变化），而且他们当中好几万人定期越过变窄的地中海（如今简直是个渡口）返乡，由此改变着这个国家的形态。［相比之下，族群纷纭的印尼外移了不到它国民总数的1%（与摩洛哥的10%左右形成对照），而且其中4/5移往近邻马来西亚和新加坡。］

国王的诏书在多大程度上仍然施及他这些迁居的臣民，这可说是个待决问题，而那些人试图在非穆斯林环境下过得像个穆斯林，由此似乎引生的宗教焦虑感造成了沿着这些边界线的更严峻问题。卡萨布兰卡和马德里最近发生的恐怖主义袭击（拉巴特政府围捕了涉嫌参与其中一起或两起的它的1 200名公民，西班牙政府则扣押了数十人），连同国内政治中以宗教为基础的严重异议的出现——苏非派谢赫和沙拉非派毛拉，说明要维系对如此膨大的共同体的统治和控制，更不用说将它转变成统一民族，乐观地看也是一桩如履薄冰的事业，即便对一位神圣化的国君亦然。

民族主义悖论，即一系列松散的互相联络、心意相通的运动，初衷是要解放据称隐藏在殖民地图的人为表面下的“一个人民，一个国家，一种文化”的政治共同体，竟然会导致解构它们借以筹谋

的那些措辞，这本身也许不全出人意料。革命——如果是真的——有办法招致它们意图的颠倒。

照我说来，印尼和摩洛哥不过是恰当的例子，窥一斑而知全豹的例子，本身很独特，却也一般性地说明了造成被剖解的不规则世界的全过程，我们今天全都生活在这个世界里。苏丹，顺着它那画沙为界的周边地带，分布着仿佛无穷无尽的种族、宗教和族群的冲突，它同时被印尼的多样性和摩洛哥的不定性折磨着，还缺少印尼起缓冲作用的折衷主义和摩洛哥凝聚中心的君主制；又不像印尼情况下的荷兰或摩洛哥情况下的法国，它差不多是被英国全盘抛弃，后者当初主要是为自己打算才发明了它。斯里兰卡有僧伽罗人和泰米尔人的冷酷内战，至今已打了四十余年，它是印尼多元主义的二元形式，那里近半数人口不得不作为永久的少数族群想方设法过得像样点儿；同样处于这种境地的还有斐济的印度人、马来西亚的华人、圭亚那的黑人和伊拉克的逊尼人。在卢旺达、布隆迪和东北刚果，部族化的派系（都是人为的、任意的）在领地边界线（也是人为的，也是任意的）上进退闹腾，伴随着刺耳的近身肉搏；发生类似状况的还有北高加索和南菲律宾。印度和尼日利亚是地理组团，它们的组成民族——旁遮普人、孟加拉人和泰米尔人，约鲁巴人、伊博人、富拉尼—豪萨人——漫溢出国界线。新加坡和中国台湾是文化的碎片，缅甸和黎巴嫩是行政管理的残片。“国家”（“The State”）据信是权力、合法性和国际表现的独占者，让韦伯主义政治理论家和咖啡馆激进分子那么着迷，就此而论，它的形式和表现的各色各样，它寄身的政体和支持的政治的多种多样，使“国家”概念变得难以捉摸、令人费解、变化无常、疑云密布。人们谈着“失败的国家”、“流氓国家”、“超级国家”、“准国家”、“剧场国家”、“竞争国家”、“孤儿国家”（orphan states）、“推定国家”（presumptive states）和

249

“微型国家”，也谈着“挂国旗的部落”、“想象的共同体”和“虚幻政权”。沙特阿拉伯是伪装成国家的家族企业，以色列是刻在国家上的信仰，伊朗像个鹰头马身有翼怪兽，是民粹主义的神权政体。谁又知道吉尔吉斯斯坦是什么，除了是个邮政地址和旅游景点之外？

于是自二战结束以来，所谓“国际”组织——政府的或民间的、监管的或补救的，数量庞大，种类繁多——涌现出来，致力于把这些地方和人口纳入某种有效的彼此关系之中，或者防止他们的斗士互掐咽喉；考虑到它们所应对的问题及其应对方式，它们也许应该更准确地称为“跨国家的”、“超国家的”甚或“反国家的”组织。

联合国起初是想重建和扩展令人哀叹的国联，它业已证明，与其说它是原来在旧金山和成功湖所展望的那种自决、集体安全和世界国家之超级政府的制度化，不如说是为处理特别危机而做出特别安排的一个复杂装置，偶尔成功，经常受挫。［正如民族主义自身

250 那样，它的基础语言依然是：强迫的、抽象的、怀旧的、幽眇的。罗密欧·达莱尔是1994年卢旺达动乱期间指挥联合国部队——虽然不堪大用——的加拿大将军，他怀着应有的苦涩心情注意到，联合国大会用来表述那场危机的词句，与十年后的今天它用来表述苏丹危机的词句，简直如出一辙——“（决议）重申了它对（卢旺达／苏丹的）主权、统一、领土完整和独立的承诺”，有点像是一个不好笑的笑话——即便那时它真正努力在做的事情，是把不情愿的非洲国家、袖手旁观的欧洲各国政府、一些基层的非政府组织和它自己的专门机构捏合成一个临时联盟，当作迎战谋杀、强奸、暴虐和种族灭绝的一种暂时支柱。］

就欧洲共同市场到欧共体再到欧盟——6个成员国变为15个再变为25个——而言，行进弧线是相似的。从战后罗马条约的组建

某种新加洛林超国家的梦想，经由马斯特里赫特条约的实用主义调整和区分（“支柱化”，“辅助性原则”），到向南、向北、向东的扩张以致超出了历史、文化、政体和社会的哪怕是近似的任何一致（拉脱维亚？ 马耳他？ 塞浦路斯？ 土耳其？），这项举措也从制造统一变为治理差异。 同样地，始于布雷顿森林的超国家或反国家经济机构，通过贸易条约、跨国公司、调整计划及各种峰会和俱乐部继续向前发展，一直到我们不确定地称之为全球化的那许多资本、劳务、组织和技术的加速流动；随着这种演变，多样性，“碎裂的世界”，如今和我们在一起了，无时无刻不在。

好吧，把这一切做个收束但又避免做出结论：欧文 · 豪那篇典型的在历史面前有希望、在证据面前有决断的文章过去 50 来年了，“美国强权的问题”——他大概永远不会同意称之为他的“疑问”——而今怎样了？ 他当时的直接抨击对象是麦卡锡［“（他）可能遭遇挫败，但以他为化身的那种政治气氛不会消失”］，“艾克主义”［艾森豪威尔主义］（“领海底地石油，给公司减税，侵吞国家资源，接受四五百万的失业后备军……恐惧，怯懦，猜疑，反智主义，妄自尊大，缺乏信任而厚责于人”），和“华盛顿的当权者们”［“（他们）由衷相信，物质力量、财富、金钱、技术、专门技能会克服一切障碍，而这些东西合起来就构成一项政策”］；这些对象身上多少附丽了一段被牢记的黑暗时期的几种被牢记的邪恶，也附丽了一种不安的意识，即今天的论争明天即为陈迹——纵然愚钝得此时此刻还在交流的我们大家也都明白这点。 但是他们也更深刻地凸显了一种让人气馁的道理：事情变化越大，我们就越是困在“永恒的回归”之中。 2004 年的“美国强权的问题”仍是 1954 年那同一 251 个问题。 有过之而无不及。

对我来说有件难办的事：试图弄懂我既是第三世界的外部观察

者又是第一世界的政治主体这一经验的含义，并理解不但豪和我是年岁相近的同代人（他长我6岁），而且我们共同勾画着我们各自经历的美国的范围和目录。（我们只见过一次，这我记得，是与——你们相信吗？——迪兹·吉莱斯皮和以赛亚·伯林在纽约新学院的一次授位仪式上，同为名誉博士候选人。他向我要人类学讲述“凝练了一种文化的情感的小故事”的参考文献，因为他说他在研考“前城市”作家——列斯科夫、肖洛姆·阿莱赫姆、马克·吐温和西洛内——的轶事运用。）那不止是说他出自大萧条时期的纽约，往来于托洛茨基分子、沙赫特曼信徒（Shachtmanites）、社会主义青年团（YPSLs）和其他城市人丛之间；我则出自新政时期的旧金山，混迹于流动农业工人、军工厂、日本难民和世界产业工人组织的乡村激进分子中间；他勇猛向前，像宣言一样直来直去，我则踟蹰不决，像插入语一样拐弯抹角；或是说我们都曾投身二战，他在阿拉斯加，我在太平洋，等候着多亏了原子弹才永远没来的生死考验。我们二人的核心关怀（即使不说是痴迷）现在此时竟这般趋同，这大概既势所必至，又令人意外：我主要关心因亚非拉和欧洲近邻的散布的、微粒似的声音具有公共重要性所导致的全球认同和差异结构的转变，他主要关心（还是引用他的话来说）“因美国和余下世界的交流变得日益无常、零星和苦涩而每天都在变得更加可憎可惧的美国强权的悲剧”。

过去半个世纪里美国成长为当今唯一的“超级大国”（据说我们现在占了世界GDP的将近1/3，世界军费开支的2/5，我们在美国以外世界的许多地方都插了一手或有抉择权），这个国家的内部异质性（本来一直很强）加速发展，变得有目共睹，这时候，想要让一切事物重归于浑然一体（它从未真正如此）的刺猬式民族主义，和希图把同等的控制力延伸到我们的范围和权利之外的管理型帝国主义，

都蔓延昌盛起来。豪在 1954 年那篇既过时又预知的文章中写道："这个国家发展出"

> 如此集中的财富和权力，并伴随着那么多新的附加价值，结果让美国越来越疏远了其余世界……这个国家的权力潜能，它对积累和效率……的空前强调，它对支配着欧洲和第三世界（他其实写的是"亚洲"，但我想他会赞成这一改动）的那些思想方式的刻板地无力理解、恼怒地拒不同情——就是这些因素……会使美国成为孤独的权力巨人……它真诚地坚信，唯有强加它的意志，世界才能得救。但是世界抗拒它的意志；它不能——即便它愿意——舍弃它自己的反应模式。

252

豪从美国强权这一面出发，对此的反应亦即他的反抗和扭转之道，当然是他在受雇等候弥赛亚到来的那个人的故事的著名叙说里提到的"稳定的工作"：耐心、坚定地努力澄清事情，好让它们处理起来得心应手。我的反应亦然，既不少费一分力气，也不多增一丝希望，不过我是从第三世界革命、民族主义悖论和后殖民转型变革方向的爆炸性弥散这一面出发的。米歇尔·福柯在他浩繁而茫无端绪的文集某处评论说，我们常常知道自己在做什么，有时知道为什么要做，但几乎从不知道我们的作为做成了什么。我想我们最好还是赶紧弄明白那一点——我有把握，欧文·豪对此会完全同意，不论他可能怎么看待我这里说过的其他一切。

# 致谢及编后语

衷心感谢《纽约书评》允许我劫掠它们的篇章，竟至达到本书的三分之二，而且分文不取。在这方面我尤其要向它们的职员Patrick Hederman道谢，他是编书期间不竭的告助之源。此外，感谢以下杂志的编辑和出版商，他们也免费慨允重印他们专栏里的文章：*International Journal of Middle East Studies*（感激Adam Hirschberg的慷慨），*Annual Review of Anthropology*（多谢Clair Tilman-McTigue），*Current Anthropology*（多谢Lisa McKamey和Emily Dendinger），*Journal of the Royal Anthropological Institute*（向编辑Simon Coleman特致谢忱），*Dissent*（同样谢谢Maxine Phillips的敏捷和热心）。我的感激也归于Amy Jackson，格尔茨在普林斯顿高等研究院的多年秘书，她协助检索和提供本文集的各篇原文。格尔茨的遗孀Karen Blu从始至终支持这项事业，我切盼她称许这竣事的产品。最后一如既往地，我要铭谢老友昆廷·斯金纳（Quentin Skinner），他忠实地支持本书的想法和做法。他是格尔茨近四十年的密友，和我一样断定我们越多了解格尔茨的著述和思想就越好。

我应当说明，我对这里列出的短论和最后的讲座的文本做了少许删节。就两篇短论——“路路通”是第一篇——而言，我不揣冒昧删除了原文所附的大量学术性注释，因为我假定读者更关心该论文在格尔茨思想和全集中的地位，而不是它在人类学相应主题中的

重要意义。他的自传性自我清算“一门多变的专业”也做了这样的处理，那儿的博大文献对发表讲座时的特殊场合显然很重要，却可能严重妨碍处在不那么专业化的语境下的读者的赏心和理解。然而在这两种情形下，我应当强调这些被剔除的参考文献如何承载着惊人的证据，证明格尔茨自信地紧跟着他自己和相邻的主题领域里的海量当代学术成果，死而后已。

# 索　引